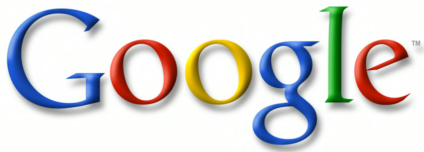
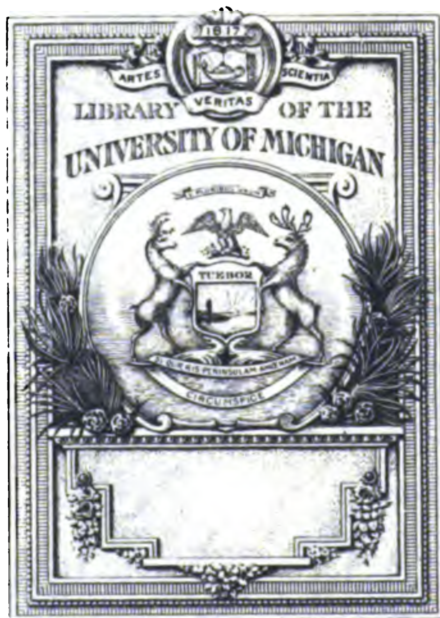
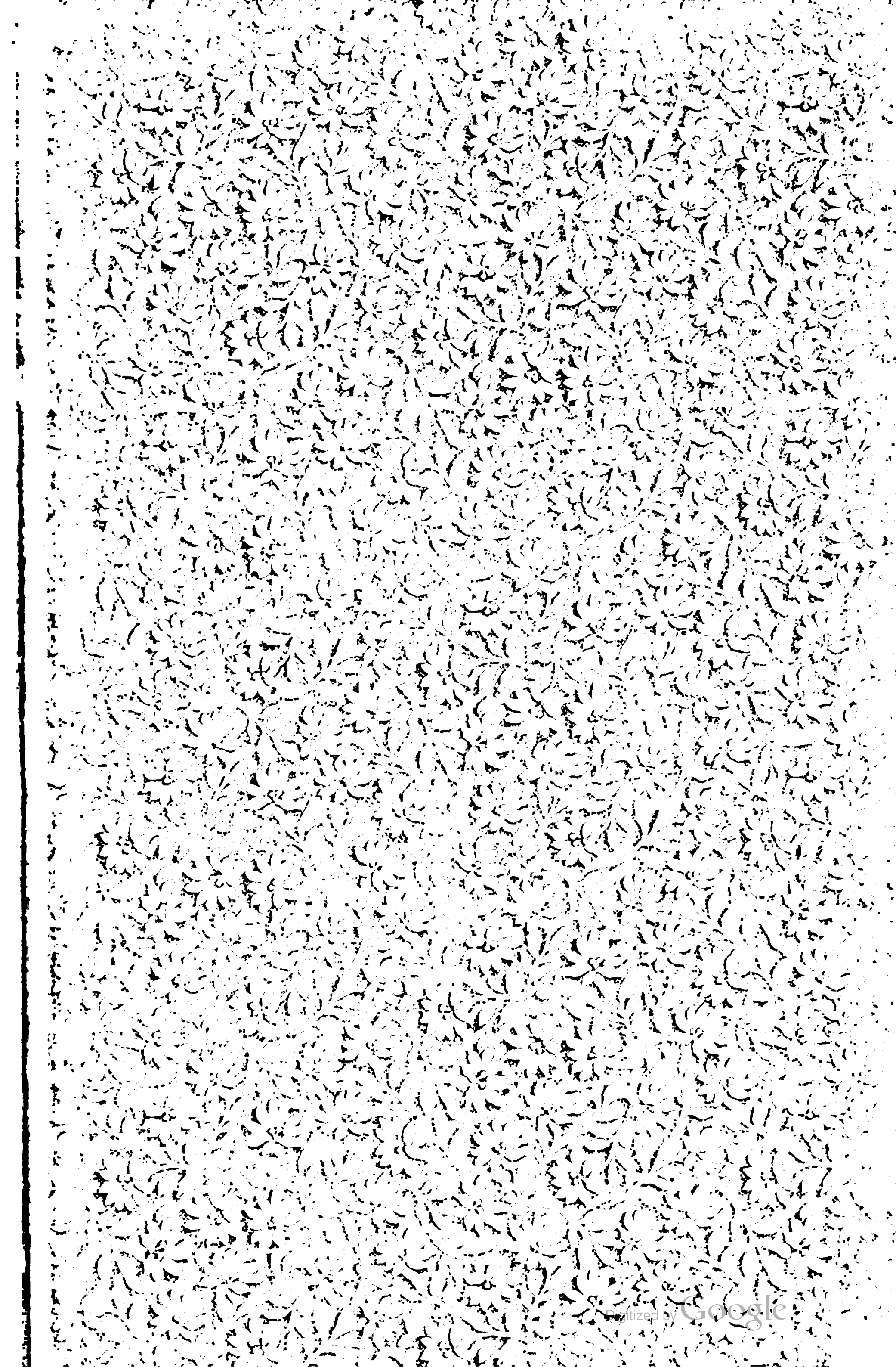



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



DAS NEUE TESTAMENT

HANDAUSGABE

VON

D. BERNHARD WEISS

DRITTER BAND

APOSTELGESCHICHTE — KATHOLISCHE BRIEFE
APOKALYPSE

DIE
APOSTELGESCHICHTE
KATHOLISCHEN BRIEFE
APOKALYPSE

IM BERICHTIGTEN TEXT

MIT KURZER ERLÄUTERUNG

ZUM HANDGEBRAUCH BEI DER SCHRIFTLEKTÜRE

VON

D. BERNHARD WEISS

ZWEITE NEUBEARBEITETE AUFLAGE



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1902

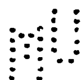
DAS NEUE TESTAMENT

HANDAUSGABE

VON

D. BERNHARD WEISS

DRITTER BAND



Paginierung
47760

Vorwort.

Der Text, den ich in der folgenden Ausgabe biete, ist der von mir in den „Textkritischen Untersuchungen“ (Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit. hrsgeg. von v. Gebhardt u. Harnack IX, 3. 4. VIII, 3. VII, 1) hergestellte und in allen Details gerechtfertigte. Nur einige bedeutungslose Schreibarten, über die ich erst nach der textkritischen Bearbeitung des ganzen Neuen Testaments ein sicheres Urteil gewinnen konnte, sind geändert. Die Erläuterungen zur Apostelgeschichte sind mit Bezug auf die neueren Verhandlungen über dieselbe namentlich durch den schärferen Nachweis ergänzt, wo Unebenheiten ihrer Darstellung die Annahme einer Quelle fordern, und wo die Ungenauigkeiten derselben die Erzählung eines Augenzeugen ausschliessen. In den katholischen Briefen sind wohl nur die zum Jakobusbriefe etwas stärker ergänzt, im übrigen dieselben nur durchgängig schärfer präzisiert, um den Sinn des Einzelnen im Zusammenhang des Ganzen klarer herauszustellen. Ich bin nach wie vor der Ansicht, dass eine wirklich eingehende Erklärung des Einzelnen meine geschichtliche Auffassung der Briefe fordert, und dass man sich die Unmöglichkeit der hergebrachten nur verbirgt, weil man über die dadurch der Exegese geschaffenen Schwierigkeiten zu leicht hinweggeht. So gut wie ganz neu sind die Erläuterungen zur Apokalypse geworden, die jetzt

nicht nur eine sprachliche, sondern auch eine sachliche Erklärung derselben bieten. Ich glaube in denselben gezeigt zu haben, dass es zu einem sicheren Verständnis des Buches der Annahme seiner Entstehung aus jüdischen oder christlichen Orakeln verschiedener Zeiten und der erst dadurch notwendig werdenden Interpolationen nicht bedarf, und dass seine Bildersprache, wo sie sich nicht aus dem Alten Testament erklärt, verständlich ist auch ohne die meines Erachtens aussichtslose Nachforschung, woher der Verfasser alle einzelnen Bilder überkommen hat.

Meinem lieben Freunde, dem Stadtvikar Herrn Prediger Dr. J. Kurth sage ich auch hier für die treue Mithilfe bei der Korrektur meinen herzlichsten Dank.

Berlin, im August 1901.

D. **Weiss.**



Einleitung.

Den Grundstock des Neuen Testaments bilden die vier Evangelien, die zuerst durch ihre kirchliche Lesung in den Rang der heiligen Schriften des Alten Testaments traten. Ihnen reihten sich am Ende des zweiten Jahrhunderts zunächst die Paulusbriefe an, als man im Kampf mit der Gnosis genötigt wurde, von der mündlichen apostolischen Lehrüberlieferung auf die schriftliche zurückzugehen, und in der Inspiration der Apostel die Bürgschaft dafür fand, dass ihre Schriften den heiligen Schriften des Alten Testaments an Autorität gleichwertig seien. Diesen schlossen sich allmählich die übrigen Schriften des Neuen Testaments an, die in diesem Bande zusammengefasst sind, die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe und die Apokalypse.

1. So vielfach sich auch die Apostelgeschichte bereits in der kirchlichen Litteratur des zweiten Jahrhunderts bekannt zeigt, so finden wir doch von einer kirchlichen Anerkennung derselben vor Irenaeus keine Spur. Erst als man im letzten Viertel des Jahrhunderts begann, eine neue Sammlung heiliger Schriften unter dem Namen des Neuen Testaments denen des Alten an die Seite zu stellen, hat man mit den Evangelien überall auch die Apostelgeschichte verbunden. Allerdings kam dieselbe zunächst nur als geschichtliche Quelle in Betracht, aus der man die Geistesausgiessung auf die Apostel, auf die ihre normative Autorität begründet wurde, die Erwählung des Paulus, dessen Schriften die Hauptmasse der überlieferten Briefe bildeten, zum Apostel, und die Gründung der Kirche überhaupt, wie insbesondere die der apostolischen Gemeinden, auf deren Überlieferung hin man die Vierzahl der Evangelien an-

genommen hatte, nachweisen konnte. Aber weil man eben für diese Thatsachen einer unumstösslichen Begründung bedurfte, musste das damals unter dem Namen der Acta Apostolorum (πράξεις τῶν ἀποστόλων) angeführte Buch, das dieselben beurkundete, eine gleich normative Bedeutung erlangen, wie die Evangelien und die Paulusbriefe, obwohl es weder durch den kirchlichen Gebrauch geheiligt war, wie jene, noch von einem Apostel herrührte, wie diese. Das Buch gab sich selbst als den zweiten Teil des dritten Evangeliums, weil es demselben Manne gewidmet war, wie dieses, und weil es in seinem Eingange ausdrücklich auf das Evangelium zurückwies. Es musste also von demselben Verfasser herrühren, wie das dritte Evangelium, und das war nach der Überlieferung Lukas, ein Freund und Gefährte des Apostels Paulus. Eine Bestätigung dafür fand man darin, dass der Verfasser sich wiederholt und in grösseren Abschnitten mit einem „Wir" in die Reisegesellschaft des Paulus einschliesst.

Erst in der neueren Kritik ist die Frage aufgetaucht, ob der Verfasser der Apostelgeschichte nicht vielleicht nur ein Reisetagebuch oder andere Aufzeichnungen, sei es des Timotheus oder, woraus sich die Übertragung des Namens auf das ganze Buch allein erklären würde, des Lukas benutzt und ganz oder teilweise in sein Geschichtswerk verflochten hat. Aber obwohl sich manche Erscheinungen in der Komposition des Buches dadurch leichter zu erklären scheinen, bleibt doch die Art, wie der Verfasser in einzelnen Abschnitten allein das „Wir" seiner Quelle stehen gelassen, in andern ausgemerzt hat, völlig unbegreiflich, selbst wenn man ihm die bewusste Absicht unterlegen wollte, sich dadurch als einen Reisebegleiter des Apostels zu erkennen zu geben, obwohl er es nicht war. Die angebliche Schwierigkeit, dass er nur so indirekt in diesen Abschnitten sich als Augenzeuge bezeichne, ergab sich bei der Objektivität einer fortlaufenden Geschichtserzählung von selbst, wie ja auch von denen anerkannt werden muss, welche annehmen, dass er sich dadurch als einen solchen charakterisieren wolle. Dazu kommt, dass man sich von Gestalt und Umfang jener augenzeugenschaftlichen Quelle immer keine irgend sichere Vorstellung machen kann, während sich die seltsame Mischung ge-

nauester Detailnachrichten aus der Geschichte des Paulus und sehr schablonenhafter fragmentarischer Mitteilungen aus derselben, von denen sich manche aus den paulinischen Briefen als ungenau darthun lassen, am besten erklärt, wenn das ganze Buch von einem Reisebegleiter des Paulus herrührt, der über manches aus Augenzeugenschaft berichtet, von anderem nur gelegentlich gehört hatte oder nach eigener Kombination erzählt. Es führt daher die ganze Komposition des Buches immer wieder auf die älteste Überlieferung zurück, welche es dem Lukas zuschreibt.

Freilich entsteht dann die Frage, wo Lukas die Überlieferungen aus der Geschichte der Urgemeinde her hat, die hauptsächlich das erste Dritteil seiner Erzählung ausmachen. Mit der Hinweisung darauf, dass ja Lukas mit Paulus in Jerusalem gewesen, ist wenig gethan; es handelt sich hier vielfach um Details, insbesondere Reden, die mit sichtlicher geschichtlicher Treue wiedergegeben sind, wie sie keine mündliche Überlieferung ihm vermitteln konnte. Er muss also eine schriftliche Quelle gehabt und vielfach sehr genau reproduziert haben, welche Erzählungen aus der Geschichte der Urgemeinde enthielt, und in der Petrus eine hervorragende Rolle spielte. Das bestätigt sich aber auffällig dadurch, dass in der Darstellung dieser Dinge durch Lukas Unebenheiten vorkommen, welche, wie wir vielfach in unsern kurzen Erläuterungen zu zeigen genötigt sein werden, gar nicht anders erklärt werden können, als dass man zwischen der Auffassung des Lukas und der noch durch seine Darstellung hindurchblickenden Anschauung einer älteren Quelle unterscheidet. Ähnliche Fälle begegnen uns ja in den Evangelien überall, wo durch die Darstellung der Evangelisten noch die ihrer älteren Quellen, die wir dort vielfach direkt nachweisen können, hindurchblickt. Dass aber auch der naiven Erzählungsweise des Lukas diese Unebenheiten nicht fühlbar wurden, lässt sich noch ausdrücklich in seiner selbstständigen Erzählung nachweisen, wo die eingeflochtenen Reden oft den Thatbestand des von ihm selbst Erzählten sehr ungenau wiedergeben. Für eine solche Quellenbenutzung spricht aber augenfällig die Thatsache, dass trotz aller durch das ganze zweiteilige Buch hindurchgehenden Spracheigentümlichkeiten

doch das erste Dritteil der Acta im grossen und ganzen einen wesentlich andern Sprachcharakter trägt, als das letzte; und in seiner hebraisierenden Eigenart vielmehr den im Evangelium benutzten Quellen, insbesondere der Sonderquelle des Lukas gleicht, worauf wir vielfach in unsern Erläuterungen hinweisen werden. Es geht freilich weit über das mit wissenschaftlichen Mitteln Erreichbare hinaus, wenn man solche Quellen in ihrem Wortlaut und Zusammenhang aus der Bearbeitung des Lukas hat herauslösen wollen, zumal er einerseits ebenso gewiss (auch über das hinaus, was sich aus den oben besprochenen Unebenheiten erweisen lässt) das aus Quellen Aufgenommene bearbeitet, wie andrerseits sich manche ihrer Eigentümlichkeiten in Sprach- und Darstellungsweise angeeignet hat. Insbesondere wird die Frage, ob und wieweit etwa diese Quellen sich auch über das Leben des Paulus erstreckten und von Lukas in dem dasselbe behandelnden Teil benutzt sind, sich nie mit irgend einer Sicherheit lösen lassen. Auch sind Anzeichen genug vorhanden, wonach Lukas die anderswoher entlehnten Stoffe nicht in ihrer ursprünglichen Ordnung gebracht, sondern seinem Pragmatismus entsprechend zusammengereiht hat.

Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, dass auch die Apostelgeschichte nicht ein rein historisches Werk in unserm Sinne ist, sondern eine lehrhafte Absicht hat. Sie will zeigen, wie dem Befehl Jesu gemäss das Evangelium zunächst in Jerusalem verkündigt und dort die erste Gemeinde gegründet ist, wie aber durch die steigende Feindschaft der Juden gegen dieselbe die erste Versprengung der Urgemeinde herbeigeführt ist, welche eine Verbreitung des Evangeliums in weiteren Kreisen veranlasste (Kap. 1—7). Sie zeigt sodann, wie es eine gottgewollte und gottgeleitete Entwicklung war, welche zu der Taufe der ersten Heiden und nach dem Gottesgericht über die Feindschaft des Judentums zur ersten förmlichen Missionsreise führte, auf der eine Reihe vorwiegend heidenchristlicher Gemeinden gegründet wurde, deren Selbständigkeit und Gesetzesfreiheit die Urgemeinde förmlich anerkannte (Kap. 8—15). Hatte schon dieser Teil den Paulus als den gotterwählten Träger der Heidenmission einführen müssen, so knüpft sich an ihn und

seine Missionsthätigkeit nun die weitere Geschichte, welche an der Gründung der grossen apostolischen Gemeinden in Makedonien, Griechenland und Kleinasien darstellt, wie dieselbe teils unter direkter göttlicher Leitung erfolgt ist, teils durch die den Apostel immer weiter treibende Feindschaft der Juden sich vermittelt hat (Kap. 16—20). Der letzte Teil endlich zeigt, wie es wieder die Feindschaft der Juden ist, welche den Apostel zu Jerusalem in Gefangenschaft bringt, welche ihn nötigt, in Cäsarea an den Kaiser zu appellieren und ihn so wirklich (freilich als Gefangenen) nach Rom bringt, wo er, nachdem die Judenschaft abermals jedes Eingehen auf sein Evangelium abgelehnt hat, zwei Jahre lang sich der Heidenmission widmen kann (Kap. 21—28). Diese Darlegung des Entwicklungsprozesses, welcher durch die Schuld der Juden unter göttlicher Leitung das Evangelium von der Metropole des Judentums zu der Welthauptstadt, von den Juden zu den Heiden gebracht hat, wird von selbst zu einer Apologie des Paulus und seines Lebenswerkes. Aber dass die Verteidigung des Apostels gegen judenchristliche Angriffe der Zweck des Werkes und in seinem Dienst die Thatsachen teils direkt gefälscht, teils in ein falsches Licht gerückt seien, lässt sich nicht nachweisen, wenn auch zugegeben werden mag, dass dem Verfasser manche Verhältnisse des Urchristentums nicht mehr durchsichtig gewesen sind, und dass seine von jenen lehrhaften Gesichtspunkten geleitete Darstellung in mancher Beziehung etwas Einseitiges hat.

Über die Verhältnisse, unter welchen die Apostelgeschichte entstand, ist uns nichts Näheres bekannt. Es bestätigt sich uns nur, dass Theophilus und der Kreis der Leser, dem dieselbe zunächst bestimmt war, in Italien, und wohl zunächst in Rom zu suchen sind, da ihre Bekanntschaft mit dortigen sehr speziellen Lokalitäten vorausgesetzt wird. Auch über ihre Abfassungszeit lässt sich nur feststellen, dass die Apostelgeschichte nach dem dritten Evangelium, also nach den Jahren 70—80 (vgl. die Evangelien p. 12) geschrieben ist.

2. Den Paulusbriefen reihen sich an der Wende des 2. und 3. Jahrhunderts überall der erste Petrus- und der erste Johannesbrief an, zu welchem oft noch ein zweiter Brief Johannis tritt.

Hie und da taucht in verschiedenen Gegenden der Kirche auch noch der Jakobus- und der Judasbrief auf, teilweise unter der Voraussetzung, dass ihre Verfasser Apostel waren. Erst Origenes nennt neben dem ersten Petrusbrief noch einen zweiten, neben dem grösseren Johannesbrief noch zwei kleinere. Er gebraucht die Briefe des Jakobus und Judas, obwohl er nicht verhehlen kann, dass dieselben noch keine allgemeine Anerkennung gefunden haben. Aber durch ihn muss es gangbar geworden sein, diese Briefe, sowie zwei Petrus- und drei Johannesbriefe in das Neue Testament aufzunehmen; denn aus Eusebius erfahren wir, dass es zu seiner Zeit bereits eine feste Sammlung von sieben katholischen Briefen gab, deren Reihenfolge sogar schon feststand. Der Name entstand im Gegensatz zu den Paulusbriefen, die sämtlich als an einzelne Gemeinden gerichtet überliefert waren, weil die Mehrzahl dieser Briefe an weitere Gemeindekreise, ja, wie man sie gewöhnlich auffasste, an die Gesamtkirche gerichtet ist.

a) Der Jakobusbrief beginnt in unsern griechischen Handschriften, wie schon nach Eusebius, die Reihe der katholischen Briefe. Der Verfasser, der sich schlechthin als Jakobus, einen Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi, bezeichnet, kann nur der allbekannte und durch seine Stellung an der Spitze der Urgemeinde als hohe Autorität verehrte Bruder des Herrn sein, der schon im Neuen Testament vielfach in apostelgleicher Stellung erscheint, später meist, aber durchaus irrtümlich, mit dem Jakobus Alphäi, der im Apostelverzeichnis vorkommt, identifiziert wurde. Nach der Adresse des Briefes wendet er sich an die zwölf Stämme in der Zerstreuung; seine Leser sind also Judenchristen, welche in den Heidenländern ausserhalb Palästinas wohnen, womit übrigens nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser ursprünglich einen engeren Leserkreis im Auge hat, wenn er auch voraussetzt, dass seine Ermahnungen den wohl überall in ähnlicher Lage befindlichen übrigen Judenchristen der Diaspora ebenso nötig oder dienlich sind. Diese Lage charakterisiert sich nun zunächst dadurch, dass die Gläubigen aus den Juden noch in der engsten Gemeinschaft mit ihren ungläubigen Volksgenossen leben, dass von irgend einem Verhältnis zu den Heiden, unter denen sie wohnen, noch keine Rede

ist. Sie besuchen noch die Synagoge, sie stehen noch unter der Gerichtsbarkeit derselben, das Alte Testament ist ihnen bekannt, die Verbindlichkeit seines Gesetzes für sie als selbstverständlich vorausgesetzt. Auch die Art, wie der Verfasser, der auch unter den ungläubigen Juden hohe Achtung genoss, sich wiederholt an diese wendet, also voraussetzt, dass diese wohl hie und da geneigt sein werden, sein Wort zu hören, wenn der Brief im ganzen auch natürlich an seine Glaubensgenossen gerichtet ist, zeigt, in wie enger Gemeinschaft dieselben noch mit ihren ungläubigen Volksgenossen lebten.

Die Situation der Leser ergab sich daraus, dass das Christentum auch in der jüdischen Diaspora vorwiegend unter den niederen Ständen Eingang gefunden hatte; Gott hatte sich die Armen erwählt, während ihre reichen Volksgenossen ungläubig geblieben waren. Hatten sie schon früher unter dem Druck derselben geseufzt, wenn die, in deren Dienst sie ihr Brot suchen mussten, ihnen den Lohn kürzten, so war ihre Lage dadurch noch wesentlich verschlimmert, dass ihre Bedränger, die den Namen, den sie bekannten, lästerten, auf sie als auf Sektierer herabsahen, gegen die sie sich alles erlauben zu dürfen glaubten, oder die sie gar vor die Synagogengerichte schleppten. Diese mancherlei Prüfungen wurden um so schwerer empfunden, als man ja von dem Messias eine Zeit reichsten irdischen Glücks sich versprochen hatte; man fing an wider Gott zu murren, der die Armen auch zu schwer versuche. Aber statt den neuen Glauben in pflichteifrigem Thun und geduldigem Leiden zu bewähren, begann man sich zu Richtern und Lehrern der ungläubigen Volksgenossen aufzuwerfen, suchte durch leidenschaftliches Eifern und rechthaberisches Streiten sie zu bessern und zu bekehren, womit man natürlich nur das Gegenteil erreichte und seine Lage verschlimmerte. Jakobus führt das, sicher mit Recht, auf den geheimen Neid gegen die besser situierten Volksgenossen, auf die begehrliche Weltlust in den Herzen der Gläubigen zurück, die dann auch wieder vor dem reichen Ungläubigen kriechen konnten und den armen Glaubensgenossen ihm gegenüber verleugneten.

Die in unserm Briefe vorausgesetzten Zustände versetzen uns in eine sehr frühe Epoche des apostolischen Zeitalters.

Rein judenchristliche Gemeinden, die ihr Leben noch ganz im Schoss der Synagogengemeinden führten, kann es ausserhalb Palästinas nur gegeben haben, ehe durch die paulinische Missionsarbeit überall auch unter den Heiden die Aufmerksamkeit auf das Christentum gelenkt war. Der Versuch, den Brief in die nachpaulinische Zeit zu verweisen, weil man seinem ganzen rein paränetischen Charakter entgegen in ihm die paulinische Rechtfertigungslehre oder ihren Missbrauch bekämpft sah, von der der Verfasser doch keine Ahnung zeigt, nötigt, die Adresse wortwidrig auf die Christenheit im allgemeinen zu beziehen, und macht jedes Verständnis der im Briefe vorausgesetzten Zustände unmöglich. Was sichtlich auf eine unreife Jugendlichkeit eines Glaubenslebens hinweist, in dem die neue Wahrheit die Gemüter lebhaft erregt, aber noch nicht lebenskräftig durchdrungen hat, missdeutet man auf ein alterndes, in Verweltlichung versunkenes, von Lehrstreitigkeiten zerrissenes Christentum, wenn man nicht jedes zeitgeschichtliche Verständnis aufgiebt unter dem Vorwande, dass das Schriftstück nur eine plan- und ordnungslose Zusammenhäufung von Sprüchen enthalte. Gewiss trägt dasselbe noch ganz die gnomologische Form der Alttestamentlichen Weisheitslehre; aber überall zeigen die in klarem Gedankenfortschritt sich entwickelnden Spruchreihen die lebensvollsten Beziehungen auf die richtig verstandenen Verhältnisse der Leser. Der Bruder des Herrn, der erst nach der Auferstehung Jesu zum Glauben gekommen, kennt dessen Aussprüche, die überall anklingen, nur aus der apostolischen Überlieferung. Ihm wird der neue Glaube die Kraft eines neuen Lebens, wie es Jesus in der vollkommenen Erfüllung des Gesetzes führen gelehrt hat und demnächst bei seiner Wiederkunft als Richter fordern wird. Aber er lebt noch ganz im Alten Testament; die tiefere und reichere Erfassung des christlichen Heils, wie sie einem Paulus aufgegangen, ist ihm noch gänzlich fremd geblieben.

b) Der kurze Judasbrief, den wir gleich hier anschliessen, obwohl er in unsern Handschriften überall von ihm getrennt wird, giebt sich selbst als das Werk eines Bruders jenes allbekannten Jakobus, und sein Verfasser ist weder ein Apostel, noch beansprucht er es zu sein, sondern ist, wie jener, ein

Bruder des Herrn. Sein Brief richtet sich gegen eine in der Gemeinde aufkommende Verirrung, welche in der Gnadenlehre einen Freibrief für ein zügelloses Leben sieht und ihr gerühmtes Geisteschristentum durch keinen fleischlichen Genuss beeinträchtigt glaubt. Das führt uns von selbst in die nachpaulinische Zeit und auf heidenchristliches Gebiet; und obwohl der Brief ganz allgemein sich an die treugebliebenen Christen wendet, so hat er doch offenbar ganz konkrete Verhältnisse im Auge, in denen nach dem Ausscheiden des Paulus aus seinem vorderasiatischen Wirkungskreis sich aus dem Missverständnis seiner jede gesetzliche Normierung ausschliessenden Lehre jener prinzipielle Libertinismus entwickelte. Da dort nachweisbar in der späteren Zeit der sechziger Jahre dieser Libertinismus eine das Gemeindeleben schwer bedrohende Schule bildete, so wird unser Brief, der denselben noch unfähig oder ungeneigt zeigt, sich eine theoretische Grundlage zu geben, bald nach der Mitte der sechziger Jahre geschrieben sein. Da nach 1. Kor. 9, 5 die Brüder Jesu schon früh Missionsreisen unternommen haben, so wird der Verfasser auf einer solchen von dieser gefahrdrohenden Erscheinung Kenntnis genommen und mit der ganzen Wucht prophetischer Beredsamkeit, die mit Reminiszenzen an das Alte Testament und die spätjüdische Litteratur gesättigt ist, dieselbe bekämpft haben.

c) Der erste Petrusbrief ist an die Christen gerichtet, die zu der Diaspora einer Reihe von kleinasiatischen Provinzen gehören, setzt also judenchristliche Leser voraus, worüber die Kirchenväter nie im Zweifel gewesen sind. Erst in der neueren Exegese ist die Ansicht herrschend geworden, dass eine Anzahl von Stellen des Briefes nur auf Heidenchristen gedeutet werden könnten, obwohl sie sämtlich, genau betrachtet, das Gegenteil beweisen. Der tiefere Grund dieser Ansicht ist aber das Vorurteil, dass ganz Kleinasien paulinisches Missionsgebiet gewesen sei, und daher dort keine judenchristlichen Gemeinden gewesen sein können. Nun wurde aber Paulus bei seiner ersten Durchreise durch Kleinasien vom Geist gehindert, in mehreren Provinzen daselbst zu predigen, was, wie er stets diese Weisung des Geistes für seine Missionsmethode gedeutet hat, nur darin seinen Grund gehabt haben kann, dass dort bereits Grund

gelegt war, d. h. dass es dort judenchristliche Gemeinden gab. Im Galaterbrief hören wir von einer lebhaften judenchristlichen Agitation in den heidenchristlichen Gemeinden Galatiens (wo Paulus bei Gelegenheit eines durch Krankheit ihm abgenötigten Aufenthalts in der dortigen Provinz missioniert hatte), die nirgends als von auswärts hineingetragen bezeichnet wird. Der sogen. Epheserbrief mahnt noch dringend zur Einheit der heiden- und judenchristlichen Gemeinden, und unter den sieben apokalyptischen Gemeinden erscheinen wenigstens Smyrna und Philadelphia sicher als vorwiegend judenchristliche. Es wäre auch schwer begreiflich, wie der rege Verkehr zwischen Palästina und der Diaspora Kleinasiens dort nicht früh den Samen des Evangeliums hingetragen haben sollte, während doch Paulus erst während seines ephesinischen Aufenthalts in umfassenderer Weise dort das Evangelium unter den Heiden verbreitet und wesentlich heidenchristliche Gemeinden gegründet hat. Diese judenchristlichen Gemeinden sind nicht von Petrus, auch, wie es scheint, nicht gerade von andern Aposteln begründet; wodurch Petrus zu ihnen in Beziehung getreten ist, wissen wir nicht, doch kann es wohl sein, dass Silvanus, der einst mit Paulus Kleinasien durchreiste, dieselbe vermittelt hat.

Freilich zeigen die jüdischen Kreise Kleinasiens, in denen die ältesten Gemeinden gegründet wurden, ein sehr anderes Bild als die streng von den Heiden geschiedenen Synagogengemeinden, an deren messiasgläubige Konventikel Jakobus schrieb. Wie die Zöllner und Sünder in der stark gemischten Bevölkerung Galiläas, so hatte die dortige Judenschaft, zwar äusserlich an der gesetzlichen Sitte festhaltend, doch vielfach in laxester Weise das heidnische Sündenleben mitgemacht; denn wiederholt hören wir, wie es die Heiden befremdete, dass die Gläubiggewordenen unter ihnen sich streng von allem heidnischen Unwesen schieden, und wie die Heiden sich dafür durch Lästerungen und Verleumdungen zu rächen versuchten. Der Apostel hofft noch, dass, wenn sie erst den fleckenlosen Wandel der Christen kennen lernten, sie eines Besseren belehrt und selbst für das Christentum gewonnen werden könnten. Dagegen unterscheidet er von diesen heidnischen Anfechtungen aufs bestimmteste die Leiden, die den Messiasgläubigen um

ihres Bekenntnisses willen von ihren ungläubigen Volksgenossen bereitet werden. Die Vorstellung von einer allgemeinen Verfolgung, unter der die dortigen Christen zu leiden hatten, sei es die neronische, sei es die trajanische, wird rein eingetragen. Überhaupt verkennt man den Charakter des ganzen Briefes, wenn man ihn wesentlich als Trostbrief auffasst, während er doch durchweg nur ermahnende Tendenz zeigt. Dass seine Ermahnungen durch besondre Missstände oder sittliche Verirrungen, die in diesen Gemeinden herrschten, hervorgerufen sind, erhellt nicht; der Brief will die Gemeinden in ihrem Glauben stärken und zu allseitiger Bewährung desselben ermuntern.

Der Verfasser, der sich durchweg als den Apostel der Hoffnung, und dessen überall alttestamentliche Färbung tragender Brief ihn als den Apostel der Beschneidung charakterisiert, bezeichnet sich selbst als den Apostel Jesu Christi, dessen Bild ihm lebendig vor Augen steht, dessen Aussprüche vielfach durch seinen Brief hindurch klingen. Auch dieser Brief gehört noch der Zeit vor der epochemachenden paulinischen Wirksamkeit in Kleinasien an; und da Silvanus, der den Paulus auf seiner makedonisch-griechischen Missionsreise begleitete, sich jetzt bei Petrus in Babylon befindet, wo derselbe in der dortigen Diaspora wirkt, muss sein Brief zwischen diese Reise und die Übersiedlung des Paulus nach Ephesus, also etwa in die Mitte der fünfziger Jahre fallen. Dem steht freilich das Vorurteil entgegen, dass der Verfasser an paulinische Gemeinden schreibe, paulinische Lehre führe und sich vielfach an paulinische Briefe anschliesse. Aber es lässt sich Punkt für Punkt nachweisen, wie seine Lehranschauung, obwohl ungleich reicher entwickelt als die des Jakobus, dennoch eine von den paulinischen Lehrbildungen noch völlig unberührte Eigentümlichkeit zeigt. Wenn man dem gegenüber wegen gewisser schriftstellerischer Berührungen zwischen dem Petrusbrief und den Ermahnungsreihen des Römerbriefs, sowie dem Epheserbrief, diese Thatsache immer wieder in Frage stellt, so ist das, selbst wenn sich jene Berührungen nicht mehr ausreichend erklären lassen sollten, ein offenbarer methodischer Fehler.

d) Der zweite Petrusbrief will an dieselben Kreise wie der erste gerichtet sein, aber schon die Charakteristik

derselben in der Zuschrift lässt erkennen, dass sie inzwischen, offenbar in Folge der kleinasiatischen Wirksamkeit des Paulus, überwiegend heidenchristlich geworden sind. Das wird aber sofort dadurch bestätigt, dass der Brief, geflissentlich an den Judasbrief anknüpfend, nicht nur mit dessen Kraftworten den dort aufgetretenen Libertinismus bekämpft, sondern ihn auch ausdrücklich auf Missdeutungen der paulinischen Briefe zurückführt. Diese Verirrung zeigt aber sichtlich im Verhältnis zu der, welche der Judasbrief bekämpft, schon ein vorgeschrittenes Stadium, sofern die Libertinisten bereits das Stichwort der christlichen Freiheit gefunden hatten, mit dem sie sich zu decken suchten, und der Apostel nunmehr die Ausbildung einer förmlichen Häresie befürchtet. Die Haupttendenz des Briefes zeigt aber, ganz wie der erste, dass der Verfasser als der Apostel der Hoffnung alle seine Ermahnungen zum christlichen Tugendstreben auf die Erwartung der Parusie gründet. Nur versetzt derselbe uns in eine Zeit, wo mit dem unerwartet langen Ausbleiben der Parusie die Christenhoffnung zu sinken begann, und, weil man schon über Verzögerung derselben klagte, der Verfasser befürchtet, dass, wenn erst die Generation, innerhalb derer man sie sicher erwartet hatte, hingestorben, eine offne Leugnung der christlichen Zukunftshoffnung sich geltend machen und den Hauptdamm gegen das Hereinbrechen der libertinistischen Sündflut einreissen werde, weshalb er die dann zu erwartenden Beweisgründe gegen dieselbe eingehend zu widerlegen sucht. Schon daraus folgt, dass der Brief erst gegen Ende der sechziger Jahre und wohl nicht lange vor dem Tode des Apostels, den er selbst als nahe bevorstehend erwartet, geschrieben ist.

Lässt sich so der Brief vollkommen als ein Brief des Apostels aus erheblich späterer Zeit wie der erste begreifen, so ist doch nicht zu leugnen, dass derselbe von einem schwerwiegenden Bedenken gedrückt wird, das ist die Thatsache, dass sich bis tief ins dritte Jahrhundert hinein keine sichre Spur desselben findet. Hier also liegt wirklich einmal die Möglichkeit vor, dass gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, wo man bereits den Schriftdenkmälern der apostolischen Zeit normative Autorität beilegte, ein Pseudonymus dem Apostel

Mahnworte an die Gemeinden seiner Zeit in den Mund gelegt hat, die derselbe, wie ein Testament, kurz vor seinem Tode an sie gerichtet haben soll. Man kann nicht leugnen, dass der Brief dann gut den Ton des Apostels trifft und in geschickter Weise die Situation, in der er denselben reden lässt, zeichnet, was freilich die herrschende Kritik gründlich verkannt hat. Andrerseits darf nicht unbeachtet bleiben, dass unter dieser Voraussetzung doch das Verständnis der Komposition in ihren Motiven auch mancherlei Schwierigkeiten bereitet und namentlich die unverkennbaren Spuren eines Litteraturerzeugnisses des zweiten Jahrhunderts in ihm fehlen oder, wo man sie finden könnte, auf entgegengesetzte Phasen desselben deuten. Wenn darum auch vielleicht die Frage nach der Echtheit des zweiten Petrusbriefes nie zu voller wissenschaftlicher Entscheidung gebracht werden kann, so muss doch die Möglichkeit offen gehalten werden, dass das Schweigen des zweiten Jahrhunderts, wenn auch für uns bis jetzt unerklärbar, doch die Unechtheit desselben nicht beweist. Wir müssen ihn jedenfalls von den Voraussetzungen aus, unter denen er geschrieben sein will, zu erklären versuchen.

e) Im ersten Johannesbrief bezeichnet sich der Verfasser aufs bestimmteste als einen Augenzeugen des Lebens Jesu, der sich an den Kreis wendet, in dem er bisher gewirkt hat. Dass er der Verfasser des Evangeliums sei, zeigt die Gleichheit der theologischen Grundanschauung, der Art der Gedankenentwicklung, der Ausdrucksweise, sowie zahlreiche schriftstellerische Beziehungen beider Schriften auf einander. Es ist also der Apostel Johannes, den wir in seinem kleinasiatischen Wirkungskreise sich an die dortigen Gemeinden wenden sehen, nur dass der Brief einer etwas früheren Zeit angehört als das Evangelium, da jener noch die alttestamentlichen Grundanschauungen, aus denen sich erst die eigenartige Mystik des Apostels entwickelt hat, deutlicher hervortreten lässt, und dieses doch mehrfach, namentlich in der Christologie, die reifste Frucht der Kontemplation des Apostels zeigt. Allerdings fehlt dem Schriftstück die Briefform im strengeren Sinne, es enthält Meditationen über die grossen Grundwahrheiten, in denen der Verfasser mit den Lesern eins ist, die er bald von

dieser bald von jener Seite beleuchtet und in ihren praktischen Konsequenzen darlegt. Aber überall blickt doch die Abzweckung derselben auf einen bestimmten Gemeindekreis hindurch, den wir nach seiner geschichtlichen Situation wie nach seinen Bedürfnissen kennen lernen.

Was für jene vor allem charakteristisch, ist das Auftreten einer Irrlehre, welche die Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus leugnete, und welche wir nach unverkennbaren Andeutungen als die kerinthische erkennen. Wohl hat die Gemeinde die Irrlehrer zum Austritt genötigt und so ihren Glauben denselben gegenüber festgehalten; das schliesst aber nicht aus, dass sie immer noch vor der von aussen her an sie herandringenden Verführung durch jene Irrlehrer, in welchen der Apostel die Weissagung vom Antichrist erfüllt sieht, gewarnt werden muss. Ebenso fehlt es nicht an Spuren, dass in diesem Kreise jener antinomistische Libertinismus zu Hause gewesen ist, den wir im Judas- und zweiten Petrusbriefe bekämpft sehen; aber auch er ist von der Gemeinde überwunden, und der Apostel kann das Wesen aller Sünde dadurch charakterisieren, dass sie in ihrem tiefsten Wesen solcher Antinomismus sei. Das eigentliche Absehen des Briefes ist auf eine Verirrung gerichtet, die leicht aus der Rechtfertigungslehre, wie sie Paulus in diesen Kreisen gepredigt hatte, entstehen konnte. Gerade dort, wo man in dem Vollgefühl lebte, die grundstürzende Irrlehre im Glauben überwunden und den fleischlichen Libertinismus prinzipiell zurückgewiesen zu haben, konnte das Ausruhen in dem Bewusstsein der Rechtfertigung aus dem Glauben allein und in der dadurch begründeten Heilsgewissheit einen Quietismus erzeugen, der die Energie des christlichen Heiligungsstrebens lähmte. Die Gemeinde muss vor dem Irrtum gewarnt werden, keine Sünde mehr zu haben und der Abkehr vom Sündigen nicht mehr zu bedürfen, sie muss ermahnt werden, in der Liebe, die das notwendige Charakteristikum ihres Heilsstandes ist, denselben allseitig zu bewähren.

f) Eigentliche Briefform zeigen die beiden kleinen Johannesbriefe. Der Apostel nennt sich den Alten schlechthin und bezeichnet sich damit als den einzig noch überlebenden aus dem ersten Kreise der Augenzeugen und Jünger Jesu.

Der zweite Brief gehört sichtlich einer etwas früheren Zeit an als unser erster; denn die ernste Warnung vor der ebenso, wie in diesem, charakterisierten Irrlehre und die ausdrückliche Vorschrift, ihren Sendboten die Brudergemeinschaft zu versagen, zeigt, dass dieselbe noch nicht von der Gemeinde ausgeschlossen ist. Er ist an eine einzelne Christengemeinde gerichtet, die in der Mehrzahl ihrer Mitglieder belobt wird, aber noch ermahnt werden muss, am Glauben festzuhalten. Näheres über die Verhältnisse, unter welchen diese Mahnung notwendig geworden, ergiebt der dritte Brief. Derselbe ist an einen gewissen Cajus gerichtet, der ein wohlhabender Privatmann gewesen zu sein scheint, da er schon früher durch Unterstützung reisender Missionare sich ausgezeichnet hatte. Auch jetzt werden ihm solche empfohlen; aber es wird ihm zugleich die Mitteilung gemacht von einem Briefe an die Gemeinde, den dieselben wohl überbracht hatten, und der wahrscheinlich kein anderer als unser zweiter Brief ist. Derselbe ist aber nicht an den offiziellen Gemeindevorstand übersandt, sondern an ein einzelnes Mitglied desselben Namens Demetrius, das der Apostel dem Adressaten lobend empfiehlt. Der Grund davon ist sichtlich, dass ein gewisser Diotrephes, ein anderes Mitglied dieses Vorstandes, das in demselben den entscheidenden Einfluss zu gewinnen strebte oder bereits gewonnen hatte, dem Apostel feindlich gesinnt war, wie er durch Verleumdungen gegen denselben und durch sein Verhalten gegen Missionare, die der Apostel der Gemeinde empfohlen, gezeigt hatte. Johannes befürchtet nun, dass derselbe seinen Brief der Gemeinde vorenthalten möchte, und macht daher dem Cajus davon Mitteilung. Wieweit dies Zerwürfnis in der Gemeinde mit der Irrlehre, vor der in dem zweiten Briefe gewarnt wird, zusammenhängt, erhellt zwar nicht direkt; dass aber dieselbe dabei irgendwie eine Rolle spielte, ist doch sehr wahrscheinlich.

3. Schon Justin erwähnt die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes, die aber nicht wegen der darin enthaltenen apostolischen Lehre in Betracht kommt, sondern wegen ihrer Weissagung, durch die sie sich den alttestamentlichen Propheten gleichwertig anreiht. Sie gehört daher an der

Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts, wie noch bei Origenes, überall zum Neuen Testament, das sie in den Handschriften zu beschliessen pflegt, wenn man auch damals noch vielfach geneigt war, ihr andere Apokalypsen, wie die des Petrus und des Hermas, anzureihen. Wie man aber einst vereinzelt im Kampf gegen die Montanisten die Apokalypse unter dem Vorwand ihrer Widersprüche mit den Evangelien und Paulus dem Kerinth zugeschrieben hatte, so trat in der Mitte des 3. Jahrhunderts, wo die Kirche sich immer weniger in das Buch und seine oft grobsinnliche Auffassung finden konnte, Dionysius von Alexandrien auf und suchte durch eine gelehrte Kritik nachzuweisen, dass die Apokalypse nicht von dem Verfasser des Evangeliums und der Briefe und also nicht von dem Apostel, sondern nur von dem anderen in Ephesus begrabenen Johannes herrühren könne. Dadurch wurde die Kirche des Morgenlandes für lange Zeit an ihrer Berechtigung, in den Kanon aufgenommen zu werden, zweifelhaft, bis im 6. Jahrhundert jeder Widerspruch verstummte; das Abendland hat sich nie in ihrer Anerkennung beirren lassen. Erst die moderne Kritik ist wieder zu dem Dilemma des Dionysius, dass nur das Evangelium oder die Apokalypse von dem Apostel herrühren könne, zurückgekehrt, obwohl schon der Historiker Hase im Kampf mit Baur dasselbe ernstlich bestritt. In der That kann nicht füglich bezweifelt werden, dass der Donnersohn, der einst, als er die Apokalypse schrieb, noch ganz in dem Wort und Bild der alttestamentlichen Prophetie lebte, in den etwa zwei Dezennien, die er nach der Katastrophe des Jahres 70 in heidenchristlich-griechischer Umgebung verlebt hatte, sich zu dem Mystiker entwickeln konnte, der uns im Evangelium und den Briefen entgegentritt, zumal neben aller in die Augen fallenden Differenz in Form und Inhalt sich auch die merkwürdigsten Berührungen in beiderlei Beziehungen zwischen den in ihrem Inhalt und Zweck so verschiedenartigen Schriften finden.

Auch die Apokalypse ist eingekleidet in die Form eines Sendschreibens an sieben kleinasiatische Gemeinden, die offenbar dem Verfasser die Gesamtkirche repräsentieren, und denen die folgenden Weissagungen ans Herz gelegt und in Drohung und Verheissung auf ihre besonderen Bedürfnisse angewandt

werden. Wir ersehen daraus, dass der dortige Gemeindekreis seit längerer Zeit einer festen apostolischen Leitung entbehrt haben muss, dass Johannes also erst kürzlich ihn betreten haben kann; denn das christliche Leben ist fast überall im Sinken begriffen, und insbesondere jene libertinistische Richtung hat bereits ihre eigenen Propheten und rühmt sich einer tieferen Gnosis. Führt das alles auf das Ende der 60er Jahre, so pulsiert durch das ganze Buch noch der heilige Zorn über die Greuel der letzten neronischen Zeit, wo die Welthauptstadt trunken ward von dem Blute der Heiligen und der Zeugen Jesu. Eine nähere Bestimmung der Abfassungszeit ist freilich nur möglich, wenn man die Apokalypse zeitgeschichtlich deutet. Das ist aber schon darum notwendig, weil sie selbst immer und immer wieder sagt, dass sie nur verkündigen will, was unmittelbar bevorsteht, und weil jede Deutung auf welt- oder kirchengeschichtliche Ereignisse, die sich über Jahrhunderte erstrecken, sowie auf eine Endzeit, die jenseits derselben liegt, das Wesen der biblischen Prophetie verkennt, die nicht, wie die heidnische Mantik, Wahrsagung einzelner zukünftiger Ereignisse sein will, sondern Offenbarung der göttlichen Heilsratschlüsse, durch die sich die Erfüllung aller Verheissung vollendet. Zeit und Stunde weiss sie so wenig, wie die geschichtliche Form und Gestalt, in der sich jene Ratschlüsse vollziehen werden und beansprucht sie nicht zu wissen. Unter der dem ganzen apostolischen Zeitalter gemeinsamen Voraussetzung, dass das Ende nahe sei, sucht sie die Zeichen der Zeit zu deuten, an denen man abnehmen kann, welche Entwicklung die Gottesfeindschaft noch zu durchlaufen hat, bis sie ihren Gipfelpunkt erreicht hat, an dem ihr durch den wiederkehrenden Christus der Untergang bereitet wird. Alle dem vorangehenden Gottesgerichte, die immer noch Bussmahnungen an die gottfeindliche Welt sind, können nur nach dem typischen Vorbilde der Gottesgerichte in der Geschichte Israels geschildert werden, wie die zeitgeschichtlichen Mächte, in welchen sich jene Entwicklung der Gottfeindschaft, die nur nach schematischen Zahlen bemessen werden kann, zu vollenden scheint, in allegorischen Gestalten, zu deren Deutung sie selbst überall die Fingerzeige giebt.

Hiernach steht im Vordergrunde der apokalyptischen Anschauung die Thatsache, dass die Todeswunde, welche das römische Imperium als die spezifische gottfeindliche Grossmacht durch den Untergang des Juliergeschlechts empfangen, und an der es in der Zeit des Interregnums gelitten hat, durch die Thronerhebung Vespasians am Ende des Jahres 69 und die Begründung der neuen Kaiserdynastie der Flavier geheilt ist. Danach ist die Apokalypse im Eingange des Jahres 70 geschrieben, womit übereinstimmt, dass die Eroberung Jerusalems noch nicht vollzogen, aber nur noch eine Frage der Zeit ist. Wenn der Apostel damit das Wiederkommen des Tiers aus dem Abgrunde, d. h. das Wiederaufleben der antichristlichen Qualität des römischen Imperiums, welche dasselbe im Vorspiel bereits in der neronischen Zeit gezeigt hatte, kommen sieht, den Gipfelpunkt der Gottesfeindschaft und Christenverfolgung aber erst von dem letzten Kaiser in der siebenköpfigen Herrscherreihe erwartet, so hat das einst Irenäus dahin gedeutet, dass die Apokalypse unter Domitian, auf den sie doch als den noch zukünftigen Antichrist hinweist, geschrieben sei, und diese völlig irrige Ansicht findet als die traditionelle noch bis heute ihre Verteidiger.

Die Apokalypse beruht auf Gesichten, die der Apostel gehabt hat, und die er nun, nach der heiligen Siebenzahl geordnet und fortschreitend das Ende immer klarer enthüllend, in aller Farbenpracht der alttestamentlichen Prophetensprache und in wahrhaft künstlerischer Steigerung schildert. Dass er sich dabei besonders an Daniel anlehnt und viele seiner Bilder, wohl besonders auch die seine fast dramatische Schildernng belebenden Chorgesänge zeitgenössischen apokalyptischen Dichtungen entlehnt, ist sehr wahrscheinlich; dass aber in dem Buche jüdische Apokalypsen verarbeitet sind, und dass es aus völlig heterogenen Bestandteilen besteht, wie die neuere Kritik, damit die Erklärung desselben verwirrend oder unmöglich machend, behauptet, ist völlig unnachweislich, wenn auch die herkömmliche Verkennung der Anlage des Buches vielfach einen nicht unberechtigten Anlass zu diesen kritischen Experimenten gegeben hat.

ΠΡΑΞΕΙΣ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.

I, 1 Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ
Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, 2 ἄχρι
ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου
οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη· 3 οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα
μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι' ἡμερῶν τεσ-
σεράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας

1, 1—5. Vorwort. — *μεν*) ohne folgendes *δε*. Dem Verfasser schwebt alles, was er in diesem Buch zu erzählen hat, als Gegensatz zu der im Evangelium verfassten Erzählung vor. Zu der Widmung an Theophilus vgl. Lc. 1, 3. Jene erste Erzählung drehte sich um alles, was (*ων*, attrahiert für *α*) Jesus zu thun sowohl als zu lehren begann. Das *τε και* fasst beides zu dem Begriff seiner einheitlichen Wirksamkeit zusammen. Das *ηρξατο* kann hier, wo kein Moment angedeutet, das den Beginn dieser Wirksamkeit motivierte, nur hinweisen auf das Thun und Lehren der Jünger, in dem sich das Thun und Lehren Jesu fortsetzte, und von dem er eben zu erzählen vorhat. — **v. 2.** *αχρι ης ημερας*) besagt ausdrücklich, dass die erste Erzählung sich erstreckte bis zu dem Tage, an welchem (Lc. 17, 27) Jesus (in den Himmel) aufgenommen ward. Das *δια πνευμ. αγ.* gehört zu *εντειλαμενος*, um die Anweisung, die er ihnen gab (sein Thun und Lehren fortzusetzen), als göttlichen Auftrag zu charakterisieren. Das *τοις αποστ.* musste vorantreten, weil auf den Personen, von denen alles Folgende erzählen soll, der Nachdruck liegt. Daher fügt das *ους εξελεξατο* in ausdrücklicher Rückweisung auf Lc. 6, 13 noch hinzu, dass er die Apostel sich eben für diesen Zweck auserwählt hatte. Jene Anweisung lag indirekt in Lc. 24, 48. — **v. 3.** *οις και*) fügt an, wodurch er sie zugleich zum Zeugnis von seiner Auferstehung, welches die Grundlage ihres Lehrens bilden sollte, befähigte, indem er sich ihnen als Lebendigen darstellte. Das *μετα το παθειν αυτον* deutet an, dass die Bezeugung seines in der Auferstehung ihm wiedergeschenkten Lebens durch mehrfache sinnenfällige Beweise seiner Leibhaftigkeit (*τεκμηρια*) den Anstoss an seinem Leiden heben sollte; das *οπτανομενος*, dass er diese Beweise ihnen bei seinen Erscheinungen gab, deren Erstreckung durch vierzig Tage hin (*δια*, wie Lc. 5, 5) die Sicherheit der

τοῦ θεοῦ· 4 καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου· 5 ὅτι Ἰωάνης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας.

6 οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἠρώτων αὐτὸν λέγοντες· κύριε,

Überzeugung verstärkte. Dass er bei diesen Erscheinungen immer noch sein Lehren fortsetzte, bestätigt die Thatsache, dass er während derselben das auf das Reich Gottes Bezügliche ihnen sagte, d. h. ihnen nähere Aufschlüsse über das einst von ihm selbst (vgl. Lc. 9, 11) verkündigte Gottesreich gab, das sie nun weiter verkündigen sollten. — **v. 4.** *και*) die Relativkonstruktion löst sich auf und geht in einen Hauptsatz über. Das *συναλιζομενος* kann wegen des Part. Präs. und der Beziehung auf eine Einzelperson nur heissen: während er mit ihnen ass. Rückweis auf Lc. 24, 43, weil an den Befehl 24, 49 erinnert werden soll, sich nicht von Jerusalem zu entfernen, sondern dort die Geistesausgiessung zu erwarten; denn dieser Befehl entsprach ebenso dem speziellen Auftrag, mit ihrem Zeugenamt von Jerusalem anzuheben (Lc. 24, 47f.), wie er die Voraussetzung für den Beginn der Erzählung unsers Buches mit der Gemeindegründung in Jerusalem bildet. Das *τ. επαγγελιαν* steht also im Sinne des vom Vater Verheissenen, womit auf Joel 3, 1 zurückgeblickt wird. Schon im Ausdruck weisen die Worte zweifellos auf Lc. 24, 49 zurück, wo die Apostel diese Verheissung von ihm gehört haben. Bem. den Übergang in die Oratio dir., wie Lc. 5, 14, der dazu dient, noch ein Wort Jesu anzuknüpfen, wodurch er in der Zeit der Erscheinungen speziell auf die nahe Erfüllung dieser Gottesverheissung hinwies. — **v. 5.** *οτι*) recit., führt dieses Wort Jesu ein, das, an das Täuferwort Lc. 3, 16 anknüpfend, es ausdrücklich auf die Apostel anwendet, die diese Geistestaufe zur Fortsetzung des Thuns und Lehrens Jesu ausrüsten sollte. Das *ου μετα πολλας ημερ.* durch *ταυτας* verstärkt, weist darauf hin, dass der gegenwärtigen Tage nur noch wenige sein werden, ehe diese Verheissung sich erfüllt.

v. 6—14. Die Himmelfahrt. — *οι*) bildet für sich das Subjekt des Satzes, wie Lc. 7, 4. 9, 19, zu dem erst das Part. eine nähere Bestimmung hinzufügt. Das echt lukanische *μεν ουν* knüpft an alles, was von den Aposteln als den Nachfolgern Jesu im Thun und Lehren im Vorwort gesagt ist, an, und involviert (ohne folgendes *δε*, wie v. 1) den Gedanken, dass sie ihren Auftrag noch nicht ohne weiteres erfüllten, sondern vorher erst Jesum fragten, was er weiter thun werde. Das *συνελθοντες* geht nicht auf die Zusammenkunft v. 4, sondern hebt hervor, wie sie eigens zusammengekommen waren, um diese Frage zu thun, wobei vorausgesetzt wird, dass sich bei dieser Zusammenkunft ihnen Jesus wieder offenbarte. Das *ει* wird so wenig wie Lc. 13, 23. 22, 49 einfach die direkte

εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; 7 εἶπεν πρὸς αὐτούς· οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, 8 ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν, ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. 9 καὶ ταῦτα εἰπὼν αὐτῶν βλεπόντων ἐπήρθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν

Frage einleiten, sondern drückt eine gewisse Zaghaftigkeit der Frage aus, da der ihnen gegebene Auftrag zur Fortsetzung seines Werkes im Widerspruch zu stehen schien mit der ATlichen Verheissung, nach der mit der Geistesausgiessung die messianische Zeit zu beginnen und damit die Reichserrichtung unmittelbar gegeben schien. — εν τ. χρονω τουτ.) geht auf die Gegenwart, welche durch die verheissene Geistestaufe v. 5 als die messianische Zeit charakterisiert schien, in welcher der Messias durch seine Thronbesteigung das nationale Königtum herstellen sollte; daher der Dat. comm. τω ισρ. Das technische αποκαθιστανειν aus Mal. 3, 23 empfängt also hier die spezielle Beziehung auf die Reichserrichtung, in welcher Israel wieder einen König, wie es einst David war, empfängt. — **v. 7.** ειπεν) Das Asyndeton, wie das Fehlen des Subj. hebt sehr nachdrücklich hervor, wie es dem Erzähler vor allem auf diese Erklärung Jesu, der das Subjekt des ganzen Vorworts bildet, ankommt. Dieselbe wird durch freie Wiedergabe von Mc. 13, 32 eingeleitet. — υμων εστιν) es gehört (gebührt) euch nicht, zu kennen Zeiten oder geeignete Zeitpunkte (καιρος von der qualitativ bestimmten Zeit, vgl. I Thess. 5, 1), welche der Vater (für die Erfüllung seiner Ratschlüsse) festgesetzt hat auf Grund der ihm eigenen (keinem anderen zukommenden) Vollmacht. — **v. 8.** αλλα) stellt dem entgegen, wie es ihre Aufgabe ausschliesslich ist, die ihnen gesetzte Aufgabe zu erfüllen, wozu sie Kraft (δυναμιν, wie Lc. 24, 49) empfangen werden, wenn der heilige Geist auf sie herabkommt. Zur Sache, wie zum Ausdruck vgl. Lc. 1, 35. Das Adj. steht (abweichend von v. 2. 5) voran, um zu betonen, wie nur heiliger, d. h. gottangehöriger Geist solche Kraft verleihen kann. Abweichend von Lc. 24, 48, wird ihre Aufgabe dahin bestimmt, ihm (bem. das betont gestellte μου) Zeugen zu sein, doch so dass mit dem dort allein genannten Jerusalem durch τε — και (v. 1) die ganze Provinz Judäa und das benachbarte (halbheidnische) Samaria verbunden wird als ihr einheitlicher Wirkungskreis, der sich aber bis zum Ende der Erde (vgl. Jes. 49, 6) ausdehnen soll. Bem., wie hier gleichsam das Programm der im folgenden geschilderten apostolischen Wirksamkeit voraufgeschickt wird. — **v. 9.** και ταυτα ειπων) vgl. Lc. 19, 28. Das voranstehende αυτων markiert den Übergang von seinem Abschiedswort zu ihrem Erlebnis: vor ihren sichtlichen Augen ward er emporgehoben, bis eine Wolke, die ihn aufnahm, ihn ihren Augen (bem. das prägn. απο τ.

ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. 10 καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανόν, πορευομένου αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς, 11 οἳ καὶ εἶπαν· ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἑστήκατε βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν; οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν. 12 τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος, ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἰερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν. 13 καὶ ὅτε εἰσῆλθον, εἰς τὸ ὑπερῷον ἀνέβησαν οὗ ἦσαν καταμένοντες, ὅ τε Πέτρος καὶ Ἰωάνης καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἀνδρέας, Φίλιππος καὶ Θωμᾶς, Βαρθολομαῖος καὶ Μαθθαῖος, Ἰάκωβος Ἀλφαίου

οφθ.) entrückte. — **v. 10.** ως) temporal, echt lucanisch. Das ατενιζοντες ησαν (abweichend von Lc. 4, 20. 22, 56 mit εις statt des Dat.) schildert, wie sie noch zum Himmel aufblickten, während er sich (in der Wolke) entfernte (bem. das lucan. πορευεσθαι). Zu dem mit και ιδου einsetzenden Nachsatze, als ob eine Zeitbestimmung mit εγενετο vorausgegangen, vgl. Lc. 7, 12. Die Engelserscheinung erinnert an die am Grabe (Lc. 24, 4), wo, ebenso wie hier, zwei Männer bei ihnen standen in weissen Gewandungen. — **v. 11.** οι και) wie v. 3: sie liessen sich nicht nur sehen, sondern auch hören: Warum steht ihr da, in den Himmel hinaufblickend (als ob er für immer dorthin entschwunden ist)? Hier wird das αναλ. v. 2 näher bestimmt als ein Aufgenommensein in den Himmel von ihnen hinweg (bem. das prägnante απο, wie v. 9). Das ουτως — ον τροπον geht auf εν νεφελη (vgl. Lc. 21, 27). — **v. 12.** τοτε) damals, als mit dem Abschiede Jesu der Zeitpunkt gekommen war, den Befehl v. 8 auszurichten, kehrten sie nach Jerusalem zurück (υπεστρ., fast nur bei Lc., der es über 30 mal hat), um dort nach der Vorschrift v. 4 die Geistesausgiessung zu erwarten, die sie dazu ausrüsten sollte. Erst jetzt wird angedeutet, dass die Zusammenkunft v. 6 auf einem Berge stattgefunden hatte, der Olivenhain hiess (bem. die lucan. Bezeichnung des Ölbergs, wie schon im Evang. 19, 29. 21, 37). Dass derselbe nur einen Sabbatweg (2000 Ellen) weit (εχον) von Jerusalem entfernt war, zeigt, dass sie mit der Versammlung v. 6 das Gebot v. 4 nicht übertreten hatten. — **v. 13.** οτε) viel seltener als ως v. 10, wechselt damit auch Lc. 22, 14. 66: als sie (in die Stadt) hineinkamen, stiegen sie hinauf in das Obergemach des Privathauses, in dem sie zu verweilen pflegten (ησαν c. Part., wie v. 10), da sie vor der Geistesausgiessung noch nicht an die Öffentlichkeit traten, also auch noch nicht im Tempel sich aufhielten (wie Lc. 24, 53). Der zu allen Namen gehörige Art. fasst den, wie gewöhnlich, zuerst genannten Petrus durch das enger verbindende τε — και (v. 1. 8) mit den übrigen Zehn zu dem bekannten Apostelkreise zusammen. Er wird zunächst mit Johannes verbunden im Vorblick auf Kap. 3. 4. 8, so dass, abweichend von

καὶ Σίμων ὁ ζηλωτὴς καὶ Ἰούδας Ἰακώβου. 14 οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξὶν καὶ Μαριὰμ τῇ μητρὶ Ἰησοῦ καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ.

---

15 Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἀναστὰς Πέτρος ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν εἶπεν· ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡσεὶ ἑκατὸν εἴκοσι· 16 ἄνδρες ἀδελφοί, ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυεὶδ περὶ Ἰούδα τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν, 17 ὅτι

Lc. 6, 14, Jakobus nachfolgt (doch vgl. Lc. 8, 51. 9, 28) und das erste Brüderpaar getrennt wird. Auch werden gegen die Aufzählung der Apostel im Evang. Phil. und Thomas zu einem Paar verbunden und ebenso die dort dazwischen stehenden Barthol. und Mt. — **v. 14.** *ησαν προσκαρτερουντες*) wie v. 10. 13, schildert, wie sie dort einmütig beim Gebete (um die Geistesausgiessung) verharrten mit Weibern, dergleichen auch jetzt (vgl. Lc. 8, 2f. 23, 49) vorzugsweise zu den Gläubigen gehörten. Mit ihnen wird die dazu gehörige Mutter Jesu unter ein *συν* zusammengefasst, während dasselbe bei seinen Brüdern (Lc. 8, 19f.) wiederkehrt, die also, nachdem sie durch die Auferstehung Jesu zum Glauben gekommen, nun als die dritte Kategorie unter den Gläubigen erscheinen.

---

v. 15—26. Die Apostelwahl, beginnt den ersten Hauptteil, der von der Urgemeinde und der Thätigkeit der Urapostel in ihr handelt. — *εν τ. ημεραις ταυταις*), also in den Tagen zwischen Himmelfahrt und Pfingsten. Das lucan. *αναστας* setzt, wie Evang. 4, 16. 29, voraus, dass die Versammlung, in deren Mitte (Lc. 2, 46. 24, 36) Petrus auftritt, sitzend gedacht ist. Das *ην τε* fügt eine nähere Erklärung an über die hier zum erstenmal ganz unvorbereitet auftretenden *αδελφοι* (doch vgl. schon Lc. 22, 32): und zwar war ein Haufe von etwa 120 Personen (*ονοματων*, nach ATlicher Bezeichnung, vgl. Num. 1, 18. 20) an demselben Ort bei einander. Bem. das prägnante *επι το αυτο*. Eine solche Detailnotiz weist auf eine besondere Quelle hin, aus der dann wohl auch die folgende Rede entlehnt ist. — **v. 16.** *ανδρες αδελφοι*) vgl. v. 11. Auch Lc. 4, 21 steht *τ. γραφη* von der einzelnen Schriftstelle, die erfüllt werden musste (vgl. Lc. 24, 44). weil in ihr der heilige Geist durch den Mund Davids (*δια στομ.*, wie Lc. 1, 70) geweissagt hatte in Betreff des Judas. Wie er denen, die Jesum gefangen nahmen, Wegführer geworden, erzählt Lc. 22, 47. 54. — **v. 17.** *οτι*) begründet, weshalb die nachher angezogene Stelle, die von der Erledigung einer apostolischen Amtsstelle redet, auf Judas gehe, der ja unter

κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης. 18 *οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας, καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος, καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ·* 19 *καὶ γνωστὸν ἐγένετο πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλήμ, ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμάχ, τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἵματος.* 20 *γέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν· γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ, καί· τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος.* 21 *δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων*

---

die Apostel gezählt war (*καθηρ. εν*, wie II Chron. 31, 19) und bei der Erwählung der Apostel (v. 2) erlangt hatte das ihm zugewiesene Teil (*κληρος*, wohl im Vorblick auf v. 26) dieses Dienstes (nämlich des apostolischen). Bem. den Gen. appos. — **v. 18.** *μεν ουν*) ohne folgendes *δε*, wie v. 6, nimmt v. 16 wieder auf, indem es die Thatsache bezeichnet, in welcher die *γραφη* erfüllt werden musste, während als Gegensatz der Wortlaut der Stelle v. 20 dem Verf. vorschwebt. Dabei ist aber der Besitz der *επαυλις*, abweichend von v. 17, von dem Grundstück verstanden, das Judas erwarb um den Lohn der Ungerechtigkeit, wie das ihm von den Hierarchen für den Verrat gezahlte Geld (Lc. 22, 5) bezeichnet wird. Daher rührt diese Erläuterung notwendig von anderer Hand her, als die Rede selbst. Die Überlieferung, wonach er, kopfübergestürzt, zerbarst mitten durch, und verschüttet wurden alle seine Eingeweide, weicht von Mt. 27, 5 ab. — **v. 19.** *γνωστον*) Gemeint ist der Ackerkauf und das blutige Ende des Judas, das stadtkundig ward, so dass jener Acker Blutacker genannt wurde. Auch die Bezeichnung der (aramäischen) Sprache, aus welcher derselbe so verdolmetscht wird, durch *τη ιδια διαλ. αυτων* beweist, dass v. 18f. vom Bearbeiter eingeschaltet ist, da Petrus ja sagen müsste: in unserer Sprache. Die ebenfalls von Mt. 27, 7f. abweichende Namendeutung setzt voraus, dass Judas sein blutiges Ende auf dem Acker fand. — **v. 20.** *γεγραπται γαρ*) begründet die v. 16 erwähnte Erfüllung der *γραφη* in den v. 18f. angegebenen Thatsachen durch Verweisung auf Psal. 69, 26. 109, 8 (im wesentlichen nach den LXX), obwohl von dem blutigen Ende des Judas, das nur aus dem Namen Akeldamach erschlossen, sowie von einem Ackerkauf darin gar keine Rede ist, woraus aufs neue folgt, dass die Deutung, die in jenen Versen dem Schriftwort gegeben wird, erst von Lc. eingeschaltet ist. In der ursprünglichen Rede waren die Psalmworte nur auf die Amtsstelle bezogen, die Judas nach v. 17 inne hatte, weshalb das *ερημος* (statt *ηρημωμενη* LXX) in dem ersten sie als durch den Tod des Judas erledigt bezeichnet, und die zweite auf ihre Wiederbesetzung vorbereitet. — **v. 21.** *δει ουν*) folgert aus Psal. 109, 8 die Notwendigkeit einer Apostelwahl. Der Genit. *τ. συνελθοντων ημιν* tritt mit Nachdruck voran, weil er die Qualifikation derer bezeichnet, aus

ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς
ὁ κύριος Ἰησοῦς, 22 ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάνου
ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστά-
σεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων. 23 καὶ ἔστησαν
δύο, Ἰωσὴφ τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν, ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος,
καὶ Μαθθίαν. 24 καὶ προσευξάμενοι εἶπαν· σὺ κύριε καρδιο-
γνῶστα πάντων, ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων τῶν δύο
ἕνα 25 λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς,
ἀφ' ἧς παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον.
26 καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτοῖς, καὶ ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ Μαθ-
θίαν, καὶ συνκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων.

---

denen Einer gewählt werden soll, so unbequem dieselben freilich im gegenwärtigen Kontext durch die Worte *εν παντι — αφ ημων* von dem *ενα τουτων*, wozu sie gehören, getrennt sind. Das eigentlich nur zu *εισηλθεν* passende *εφ ημας* steht, weil die Formel nur den beständigen Verkehr bezeichnet (vgl. II Chron. 1, 10), bei dem natürlich das *εισελθειν* die Hauptsache ist. Zu *ο κυριος ιησ.* vgl. Lc. 24, 3. — **v. 22.** *αρξαμενος απο*) beschreibt den Umfang des öffentlichen Auftretens Jesu, das nach Lc. (vgl. das *αρχομενος* Evang. 3, 23) von der Taufe Johannis begann und nach v. 2 mit dem Tage der Himmelfahrt endete. Das *ης* ist entweder die seltene Attraktion des Dat. oder Gen. temp. (vgl. Lev. 23, 15). Da, um ein Zeuge seiner Auferstehung zu werden, man keineswegs die Apostel während der ganzen Wirksamkeit Jesu begleitet haben musste, und da Jesus selbst mit diesen keineswegs von der Johannestaufe an zu jeder Zeit verkehrt hatte, am wenigsten, indem er bei ihnen ein- und ausging, so ist das ohnehin so unbequeme (s. o.) *εν παντι — αφ ημων* ein Zusatz des Lc., der die Qualifikation nach dem den Uraposteln v. 8 verliehenen umfassenderen Berufe, seine Zeugen zu sein, bestimmt. — **v. 23.** *εστησαν*) steht hier von der Aufstellung als Wahlkandidaten. Subjekt sind die *αδελφοι* v. 15. — **v. 24.** *προσευξαμενοι*) Das Part. Aor. charakterisiert ihr *ειπαν* als ein Gebetswort, vgl. das häufige *αποκριθεις ειπεν*. Jehova selbst muss als Herzenskündiger (vgl. Lc. 16, 15) den Geeignetsten aus diesen Zwei auswählen (v. 2) und durch das Los kund machen (*αναδειξον* im Sinne von II Makk. 2, 8, und des Subst. *αναδειξις* Lc. 1, 80). — **v. 25.** *τον τοπον*) mit Anspielung auf die *επαυλις* der Psalmstelle v. 20, die also wie v. 17, und nicht wie v. 18, gedeutet wird auf die hier durch *και* (und zwar) näher als Apostelamt bestimmte *διακονια*. Er ist aus dem Apostelamt geschieden, um hinzugehen an den ihm speziell gehörenden (gebührenden) Ort. Da hiemit ohne Frage der Strafort des Hades gemeint ist (vgl. Lc. 16, 23), erwähnte die ursprüngliche Rede (anders v. 18) erst hier, dass er mit v. 16 eine Todsünde begangen hatte, die ihre Strafe bereits empfing. — **v. 26.** *εδωκαν κληρους*) vgl. Lev. 26, 18 im

II, 1 καὶ ἐν τῷ συνπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό. 2 καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι, 3 καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, 4 καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου

Urtext, wonach die Lostäfelchen gemeint sind, die man den beiden Wahlkandidaten (vgl. v. 23) gab, um sie in ein Gefäss zu thun, und von denen das mit dem Namen Matthias beschriebene herausfiel, womit das Los auf ihn gefallen war (vgl. Jon. 1, 7). Er wurde durch die Stimmen der Brüder, welche nach v. 23ff. ihre Entscheidung von dem Gottesurteil des Loses abhängig machten, mitzugezählt unter die Apostel, deren Zwölfzahl nun wieder voll wurde. Unmöglich kann diese Erzählung von der Hand des Lc. herrühren, der auf diese Zwölfzahl nirgends Gewicht legt, vielmehr den Uraposteln v. 8 einen Beruf zuweist, der zu der symbolischen Bedeutung derselben (Mt. 10, 5f. Lc. 22, 30) nicht stimmt. Für Lc. bildet die Erzählung die Einleitung zu dem 1. Abschnitt des 1. Teils, der von der Gründung der Urgemeinde handelt.

2, 1—13. Die Geistesausgiessung. — εν τω συνπληρ.) vgl. Lc. 9, 51. Durchaus inkorrekt und, falls Lc. hier selbständig schrieb und nicht etwa durch die Form einer ihm vorliegenden Erzählung beeinflusst war, ganz unbegreiflich ist, dass statt der 50 Tage, die bis Pfingsten verlaufen mussten, der Tag des Festes selbst (πεντηκοστη II Makk. 12, 32, vgl. Tob. 2, 1) genannt wird, das von ihnen den Namen hat. Ebenso auffallend ist die Art, wie das ησαν — επι το αυτο (1, 15) durch das ziemlich tautologische ομου verstärkt wird. Die παντες sind nach 1, 14f. die Apostel mit den Brüdern. — **v. 2.** και εγενετο) Es kam plötzlich vom Himmel her (wie die Stimme Lc. 3, 22) ein wunderbares Brausen (ηχος, wie Lc. 21, 25), das dem eines heftigen daherfahrenden Wehens ähnlich war und so das Nahen des Geistes symbolisierte. Zu dem bei Lc. seltenen ωσπερ vgl. Ev. 18, 11. Der Ausdruck πνοη (Hiob 37, 10) ist gewählt wegen seiner Verwandtschaft mit πνευμα. Das Brausen erfüllte das gesamte Haus, nicht bloss das υπερωον, in dem sie wohl, wie 1, 13, beisammensitzend gedacht sind. — **v. 3.** ωφθησαν αυτ.) wie Lc. 1, 11. Die feuerähnlichen Zungen sind wunderbare Symbole der neuen Sprachengabe; dieselben verteilen sich so (διαμερ., vgl. Lc. 22, 17), dass sich auf jeden einzelnen von ihnen eine setzt. — **v. 4.** επλησθησαν — πν. αγ.) vgl. Lc. 1, 15. 41. 67. Das ηρξαντο geht, anders als 1, 1, darauf, dass erst infolge dieser Geisteserfüllung sie begannen mit andersartigen Zungen zu reden. In der älteren hier von Lc. bearbeiteten Erzählung war dies wohl sicher (vgl. zu v. 13) technische Bezeichnung der ekstatischen Glossolalie I Kor. 14, weshalb γλωσσαι, ab-

ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς. 5 ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν· 6 γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν. 7 ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες· οὐχὶ ἰδοὺ πάντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; 8 καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεν-

weichend von v. 3, die in den mannigfaltigsten Formen auftretende (daher der Plur.) Wundersprache bedeutet, in der der Geist ihnen gab (εδωκεν c. inf., wie Lc. 1, 73f.) sich auszusprechen. Das αποφθεγγεσθαι steht auch sonst vorzugsweise vom Reden im Zustande der Begeisterung, vgl. Ezech. 13, 9. 19. I Chron. 25, 1. — **v. 5.** εις ιερ. κατοικ.) prägnante Konstruktion, wie Lc. 21, 37: nach Jerusalem übergesiedelte und nun dort wohnende Juden von jeder Völkerschaft her (d. h. unter ihnen einheimische) aus denen, die unter dem Himmel befindlich sind (vgl. Deut. 2, 25). Dass sie fromme Männer waren (ευλαβεις, wie Lc. 2, 25), was schon ihre Übersiedlung in den Mittelpunkt der Theokratie zeigt, erklärte wohl im ursprünglichen Bericht, wie die Erscheinung der Glossolalie mitten in dem feindseligen Jerusalem ein sympathisches Aufsehen erregen und die Petrusrede so grossen Erfolg haben konnte. — **v. 6.** της φωνης ταυτ.) nämlich das wunderbare Brausen, das allerdings in kaum vorstellbarer Weise als aus dem Hause kommend, das es nach v. 2 erfüllte, und die Menge zu ihm hinleitend gedacht ist. Hier ist ohne Zweifel an die grosse Menge der auswärtigen Juden gedacht, was weder mit ihrer Bezeichnung in v. 6 als ανδρες ευλαβεις stimmt, noch damit, dass dort nur in Jerus. ansässige Ausländer gemeint waren; auch das bei Lc. so häufige πληθος zeigt wohl, dass hier eine Erläuterung desselben einsetzt, bei der er an die grosse Menge der Festpilger denkt. Die Verwirrung der so zusammengekommenen (1, 6) Menge (συνεχυθη, vgl. I Makk. 4, 27. II Makk. 10, 30) erklärt er daraus, dass ein jeder sie in seiner eigenen Sprache (1, 19) reden hörte, weil er die Hervorhebung ihrer verschiedenen Herkunft v. 5 auf die Vielsprachigkeit der Menge bezieht. Bem., wie der Plur. ηκουον sich auf das kollektive πληθος bezieht und das Imperf. im Unterschiede von dem συνηλθ. — συνεχ. schildert, was sie dort hörten. — **v. 7.** εξισταντο) wie Lc. 2, 47, wird hier näher erklärt durch das Wort, in dem sie ihre Verwunderung über das v. 6 erwähnte Phänomen ausdrückten. Das von dem dazu gehörigen οι λαλουντες getrennte παντες ist stark betont, und durch das davor eingeschaltete ιδου noch nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, wie alle diese, die man doch in verschiedenen Sprachen reden hörte, Galiläer waren, also keiner von ihnen jener verschiedenen Sprachen von Natur mächtig war. Hier denkt Lc. im Widerspruch mit v. 1. 4 sichtlich an die Apostel, da schwerlich die 120 (1, 15) alle Galiläer waren. — **v. 8.** πως) wie ist es möglich, dass u. s. w. Das zu τη ιδια διαλ. ημων

νήϑημεν, 9 Πάρϑοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμεῖται, καὶ οἱ κατοι κοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, 10 Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι, 11 Κρῆτες καὶ Ἄραβες, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ ϑεοῦ; 12 ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηποροῦντο,

---

gehörige λαλουντων αυτων wird erst am Schlusse der Frage in v. 11 nachgebracht. Als geborene Diasporajuden bezeichnen sie die Sprachen der Völker, unter denen sie lebten, als die ihrigen, deren Verschiedenheit nun v. 9 ff. aufgezählt wird, um den Umfang des Sprachenwunders zu schildern, welches Lc. in v. 4 nach seiner Auffassung von v. 5 findet. — **v. 9.** beginnt die Aufzählung mit den Ostländern. Bei dem οι κατοικ. την μεσοπ. denkt Lc. im offenbaren Widerspruch mit v. 5 an dort noch ansässige Juden, die wohl nur zum Fest nach Jerusalem gekommen sind. Im Gegensatz zu den Galiläern v. 7 darf auch Judäa (im engeren Sinne, wie 1, 8) nicht fehlen, da seine Bewohner wenigstens eine andere Mundart redeten (vgl. Mt. 26, 73). Dasselbe leitet von den Ostländern zu den Nordprovinzen Kleinasiens über. — ασια) ist Vorderasien im engeren Sinne (Mysien, Lydien, Karien mit Ausschluss von Phrygien). — **v. 10.** τε — και) dient ohne besondere Bedeutung zur Hebung der Monotonie. Über das südliche Pamphylien geht die Aufzählung nach dem Südlande (Ägypten) über und von der westlich davon gelegenen Libya Cyrenaica (eig. die gegen Kyrene hin gelegenen Teile Libyens) nach dem den äussersten Westen repräsentierenden Rom. Das επιδημουντες bezeichnet ebenfalls im Widerspruch mit v. 5 die in Rom einheimischen Juden im Unterschiede von solchen, die das römische Bürgerrecht hatten, aber anderwärts wohnten. — ιουδ. τε και προσηλ.) sollte den Abschluss der Aufzählung bilden, sofern die aus den Heiden gewonnenen Proselyten (Mt. 23, 15) die fremden Sprachen noch in anderem Sinne als ihre Muttersprache redeten, wie die unter ihnen wohnenden geborenen Juden. Bem., wie ιουδ., abweichend von v. 5, im religionsgeschichtlichen Sinne steht. — **v. 11.** κρητες κ. αραβ.) nachträglich angefügt. Die Wiederaufnahme des ακουομεν aus v. 8 dient dazu, das dort fehlende λαλουντ. αυτ. nachzubringen, und zwar mit dem Zusatz τ. ημετερ. γλωσσ.. durch den jetzt Lc. direkt das ετεραις γλ. v. 4, aber sicher nicht im Sinne des ursprünglichen Berichts, erklärt. Die τ. μεγαλ. τ. ϑεου (Psal. 71, 19. Sir. 17, 8) sind die Grossthaten Gottes, bei denen Lc. wohl vorzugsweise an die Auferweckung Jesu denkt. — **v. 12.** εξισταντο δε παντ.) nimmt noch einmal v. 7 auf, weil mit diesem Ausdruck wohl die ältere Erzählung allein den Eindruck von v. 4 schilderte, indem sie lediglich hinzufügte, dass sie in Verlegenheit waren, wie sie sich diese Erscheinung erklären sollten, indem einer zum

ἄλλος πρὸς ἄλλον λέγοντες· τί θέλει τοῦτο εἶναι; 13 ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες ἔλεγον ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν.

14 σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα ἐπῆρεν τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγξατο αὐτοῖς· ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες, τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν ἔστω, καὶ ἐνωτίσασθε τὰ ῥήματά μου. 15 οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε οὗτοι μεθύουσιν — ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας —, 16 ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ· 17 καὶ

---

andern sagte: was will das sein? was hat das zu bedeuten? — **v. 13.** *ετεροι*) fällt auf dem *παντες* v. 12 gegenüber, und kann im Urbericht nur den Gegensatz zu den frommen Diasporajuden v. 5 gebildet haben. Die Worte ihrer Spottrede, wonach sie die in ekstatischer Begeisterung Redenden für süssen Weines voll, d. h. für betrunken erklären, erinnert an den Eindruck, den nach I Kor. 14, 23 die Glossolalie auf solche machte, die diese Erscheinung noch nicht kannten.

v. 14—36. Die Pfingstpredigt des Petrus. — *σταθεις*) wie Lc. 18, 11. 19, 8: hingetreten mit den Elfen, in deren Namen er nach v. 32 spricht. Zu *επηρεν τ. φων.* vgl. Lc. 11, 27. Das *απεφθεγξατο* (v. 4) deutet an, dass seine Rede ebenso vom Geist eingegeben war, wie die Glossenreden. Bei dem *αυτοις* hat Lc. natürlich an die Menge der Festpilger v. 6 gedacht; daher wird das ohnehin an 1, 11 erinnernde *ανδρ. ιουδ.* um so mehr von ihm herrühren, als er ja auch die grosse Mehrzahl der Anwesenden v. 10 als *ιουδαιοι* bezeichnet, und die Zusammenstellung des Vok. mit dem dafür gesetzten artikulierten Nom. (vgl. Lc. 12, 32. 18, 11) immer etwas hart bleibt. Neben den auswärtigen Festpilgern denkt er also die Einwohner Jerusalems angeredet, an die sich wahrscheinlich die ursprüngliche Rede allein wandte. Allerdings waren v. 5 nur in Jerus. wohnende Ausländer erwähnt, aber schon v. 12f. war ja vorausgesetzt, dass auch andere Stadtbewohner anwesend waren, und v. 23 zeigt zweifellos, dass die ganze Bevölkerung Jerusalems, wenn auch natürlich durch die Anwesenden repräsentiert, angeredet ist. Auch das auf den Inhalt der Rede vorausweisende *τουτο* (vgl. Lc. 10, 11. 12, 39), das das an den lucan. Zusatz in 1, 19 erinnernde *υμιν γνωστον εστω* einleitet, greift in unbequemer Weise dem *ενωτισασθε τα ρηματα μου* (Gen. 4, 23. Hiob 33, 1) vor: nehmt euch meine Worte zu Ohren. — **v. 15.** *ου γαρ*) begründet die Aufforderung zum Hören damit, dass ihr Urteil über die Erscheinung v. 4 ein durchaus irriges ist, und zeigt, dass die Rede dieselbe, wie v. 13, und nicht wie v. 6—12, betrachtet. Das *ουτοι* geht auf die Zungenredner v. 13, wenn auch Lc. vielleicht dabei speziell an die Zwölfe denkt (vgl. zu v. 7). — *ωρα τριτη*) ohne Art., weil zu so früher Stunde ein *μεθυειν* nicht wohl denkbar ist. — **v. 16.** *τουτο*) weist auf die Erscheinung v. 4 hin, in welcher sich erfüllt, was durch den Propheten Joel 3, 1—4 geredet ist. —

ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ
πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ
ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις
ὄψονται, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται·
18 καίγε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς
ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφη-
τεύσουσιν. 19 καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα
ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ. 20 ὁ ἥλιος
μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα, πρὶν ἢ
ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. 21 καὶ ἔσται
πᾶς ὃς ἐὰν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται. 22 ἄν-
δρες Ἰσραηλεῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους· Ἰησοῦν τὸν
Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυ-
νάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς
ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς αὐτοὶ οἴδατε, 23 τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ
βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων

---

v. 17. *εν τ. εσχατ. ημ.*) absichtsvoll aus Jes. 2, 2 eingesetzt, um anzudeuten, dass mit der Erfüllung dieser Weissagung die Endzeit angebrochen. Sonst im wesentlichen nach den LXX. Bem. das hinzugefügte *λεγει ο θεος* und die Umstellung der beiden letzten Glieder, in **v. 19** die Einschaltung des *ανω* und *κατω*, wie des *σημεια* im Parallelismus zu *τερατα*, womit es häufig verbunden wird (vgl. v. 43. 6, 8. 7, 36). Aus der Mitaufnahme von Joel 3, 3f. folgt, dass Petrus im unmittelbaren Zusammenhange mit der Geistesausgiessung den Eintritt des Endgerichts erwartet. Das artikellose *ημερα κυριου* **v. 20** ist bereits ganz als Nom. propr. behandelt, das den grofsen Gerichtstag bezeichnet, weshalb es mit dem artikulierten Adjekt. verbunden werden kann. — **v. 22** beginnt der bis v. 36 sich fortsetzende Nachweis, dass der *κυριος*, von dessen Anrufung nach v. 21 die Errettung abhängt, Jesus sei. Die theokratische Bezeichnung der Zuhörer als *ανδρ. ισρ.* (vgl. Röm. 9, 4) appelliert an ihr Bewusstsein davon, dass die prophetische Weissagung sich erfüllen muss. Das vorausweisende *ακουσ. τ. λογ. τ.* (vgl. Lc. 9, 44) nimmt das *ενωτισ.* v. 14 wieder auf. — *ανδρα*) wie Lc. 24, 19: einen Mann, der von seiten Gottes erwiesen ist für euch (scil. als sein Gesandter) durch Machtthaten und Wunder und Zeichen (vgl. Hebr. 2, 4. II Kor. 12, 12), welche (*οις*, attrahiert für *α*, wie 1, 1) Gott durch ihn that in eurer Mitte (1, 15), wie ihr selbst wisset. — **v. 23.** *τουτον*) nachdrückliche Wiederaufnahme des vorangeschickten Objekts. Der Dat. instr. steht von dem, was die Auslieferung (*εκδοτον*, vgl. Bel u. Drac. 22) ermöglichte. Zu dem festgesetzten (also nicht durch der Menschen List herbeigeführten) Ratschluss Gottes kam

προσπήξαντες ἀνείλατε, 24 ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ. 25 Δαυεὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν· προορώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἐστίν, ἵνα μὴ σαλευθῶ. 26 διὰ τοῦτο ηὐφράνθη μου ἡ καρδία καὶ ἠγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, 27 ὅτι οὐκ ἐνκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. 28 ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου. 29 ἄνδρες ἀδελφοί, ἐξὸν εἰπεῖν μετὰ παρρησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυείδ, ὅτι καὶ ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη, καὶ τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἔστιν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης. 30 προφήτης οὖν ὑπάρχων καὶ εἰδὼς ὅτι ὅρκῳ ὤμοσεν

---

sein Vorherwissen um die Art, wie ihn Judas in die Hände seiner Feinde überliefern werde (vgl. 1, 16). Es entspricht ganz der Art, wie in der Leidensgeschichte (wahrscheinlich aus derselben Quelle) seit Lc. 23, 18 das Volk von vorn herein mit den Hierarchen gemeinsam die Kreuzigung Jesu herbeiführt, dass Petrus hier die Bevölkerung Jerusalems (vgl. zu v. 14) beschuldigt, Jesum getötet zu haben (*ανειλ.*, wie Lc. 23, 32), wenn natürlich auch seine Anheftung (ans Kreuz) vermittelst (*δια χειρ.*, wie II Chron. 34, 14. 35, 6) Gesetzloser (wobei an die römischen Soldaten gedacht) erfolgt ist. — **v. 24.** *ον*) stellt in relativischer Anknüpfung seinem, wenn auch nach Gottes Rat, so doch von Menschen herbeigeführten Tode gegenüber, wie Gott ihn (aus dem Grabe) hat aufstehen lassen, indem er die Wehen des Todes löste (*λυσας τ. ωδ.*, wie Hiob 39, 2). Nach der (falschen) Übersetzung der LXX in Psal. 18, 5. 116, 3 sind die nur als qualvolle mit den Geburtswehen verglichenen Schmerzen, welche der Tod bereitet, als den Getöteten bindend gedacht, bis sie durch die Auferstehung gelöst wurden. — *καθοτι*) wie Lc. 1, 7. 19, 9: demgemäss dass es nicht möglich war, nämlich nach dem im folgenden aus der Weissagung erwiesenen göttlichen Ratschluss, dass er vom Tode festgehalten wurde (*κρατ.*, wie Lc. 24, 16). — **v. 25—28.** *εις αυτον*) mit Bezug auf ihn, sofern David nach der Auffassung des Redners in Psal. 16, 8—11 (wörtlich nach den LXX) den Messias redend einführt. — **v. 29.** *ανδ. αδελφοι*) wie 1, 16, aber hier von der Volksgenossenschaft. Es scheint wie eine Herabsetzung Davids, der darum mit dem feierlichen *πατριαρχ.* (IV Makk. 7, 19. Hebr. 7, 4) bezeichnet wird; aber es ist doch erlaubt (*εξον* scil. *εστιν* statt des gew. *εξεστιν*, wie II Kor. 12, 4), es freimütig zu sagen, dass er sowohl gestorben (*ετελ.*, wie Lc. 7, 2) als begraben ist (Lc. 16, 22), wie sein Grabmal beweist, das nach Neh. 3, 16 in Jerus. gezeigt wurde. — **v. 30.** *ουν*) Da er also Psal. 16 nicht von sich selbst gesprochen haben kann, so

αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ, 31 προϊδὼν ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὔτε ἐνκατελείφθη εἰς ᾅδην οὐδὲ ἡ σάρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν. 32 τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμὲν μάρτυρες. 33 τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε. 34 οὐ γὰρ Δαυεὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, λέγει δὲ αὐτός· εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, 35 ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. 36 ἀσφα-

---

hat er in seiner Eigenschaft als Prophet (υπαρχων, besonders häufig bei Lc., vgl. Evang. 23, 50) von dem ihm verheissenen Nachkommen geredet. Daher wird in dem κ. ειδως mit offenbarer Anspielung auf Psal. 132, 11 (wo sogar, genau wie hier, ein τινα fehlt) hinzugefügt, wie er wusste, dass ihm Gott eidlich geschworen (vgl. Lc. 1, 73) habe, aus der Frucht seiner Lende (einen) auf seinen Thron zu setzen (καθισαι, transitiv, wie I Kor. 6, 4). — **v. 31.** προιδων) wie Gal. 3, 8: vorausschauend redete er von der Auferstehung des Messias, der ja jener nach v. 30 ihm verheissene Nachkomme werden sollte, was nach v. 27 nun als vollendete Thatsache (bem. die Aor.) hingestellt wird. — **v. 32.** τουτον) weist auf alles zurück, was v. 23f. von Jesu gesagt war, um nun noch hinzuzufügen, dass seine schon v. 24 erwähnte Auferweckung von dem Redner und allen Aposteln bezeugt werde (vgl. 1, 22). Das ου ist neutrisch zu nehmen. Da dieser Jesus somit erfahren hat, was David Psal. 16 von dem Messias gesagt hat (v. 25—31), so erhellt, dass v. 25 mit Recht gesagt ist, David habe mit Bezug auf ihn geredet. — **v. 33.** ουν) folgert aus seiner Auferstehung, die nicht als Wiederkehr ins irdische Leben, sondern als (leibliche) Versetzung in die himmlische Herrlichkeit gedacht ist (vgl. Lc. 24, 26), dass er durch die Rechte Gottes (vgl. Exod. 15, 6. 12. Psal. 20, 7) zum Himmel erhöht ist. Das innerlich verbindende τε zeigt, dass mit dieser Erhöhung des Messias (zum Sohne Gottes nach Psal. 2, 7; daher παρα τ. πατρος) notwendig verbunden gedacht ist der Empfang der verheissenen Gabe (επαγγ. im Sinne von 1, 4) der messianischen Zeit, welche in heiligem Geiste besteht nach Joel 3 (Gen. appos.), behufs ihrer Austeilung durch ihn als den Heilsmittler. Das εξεχεεν weist auf v. 17 zurück und das τουτο auf das, was sie in der Begeisterung der Zungenredner sowohl sehen als hören (και — και wie v. 29), aber irrtümlich für Trunkenheit halten (v. 15). — **v. 34f.** begründet die in v. 33 liegende Voraussetzung, dass der zum Himmel Erhöhte, der die Gabe der messianischen Zeit mitgeteilt habe, der Messias sei, dadurch, dass David selbst (αυτος wie v. 22), der seinerseits nicht in den Himmel aufgestiegen (ανεβη, Wiederaufnahme des υψωθεις), dem Messias in Psal. 110, 1 das Sitzen zur Rechten Gottes in Aussicht gestellt habe. — **v. 36.** ασφαλως)

λῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.

37 ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν, εἶπόν τε πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους· τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί; 38 Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς· μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος. 39 ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκα-

---

vgl. Weish. Sal. 18, 6 und zu *πας οικος ισρ.* (das als Nom. propr. behandelt) Ezech. 45, 6. Aus seiner Erhöhung zur gottgleichen Würdestellung, die durch die Geistesausgiessung als die Vorbedingung für die Vermittlung der Heilsgabe der messianischen Zeit erwiesen ist, sollen sie erkennen, dass Gott ihn zum (gottgleichen) Herrn und Messias gemacht hat. Das *τουτον τ. ιησ.* weist auf v. 32, das *ον υμεις εσταυρ.* auf v. 23 zurück.

v. 37—47. Die Gemeindegründung. — *ακουσαντες δε*) setzt voraus, dass die Hörer ihrer grossen Mehrzahl nach für die Predigt des Apostels zugänglich waren (vgl. zu v. 5). Das von herzerschütternden Affekten (hier: Reueschmerz) häufige *κατενυγησαν* steht mit dem Acc. der näheren Bestimmung *τ. καρδ.*, wie Psal. 109, 16 c. dat. (eig.: durchbohrt am Herzen). Das *ειπον τε* bezeichnet, wie damit die Frage, was sie thun sollen (vgl. Lc. 3, 10. 12. 14), notwendig verbunden war. Das *ανδρ. αδ.* erwidert auf v. 29. — **v. 38.** Bem. das Fehlen des Verb., wodurch die sofortige Bereitschaft des Petr., ihnen Bescheid zu geben, sehr stark markiert wird. Der Akt der Sinnesänderung (bem. den Imper. Aor.), der von ihnen verlangt wird, ist die Umwandlung ihrer Feindschaft gegen Jesum in Glauben an ihn. Die Taufe als symbolische Versiegelung der *μετανοια*, wie sie schon der Täufer verlangte, soll vollzogen werden auf Grund des Namens, der Jesum als Messias bezeichnet, d. h. unter Anerkennung seiner Messianität, und hat dann erst (wie nach Lc. 3, 3 schon die Johannestaufe) die Vergebung ihrer Sünden und den Empfang der spezifischen Gabe der messianischen Zeit (vgl. v. 17) zur Folge, die im heiligen Geiste besteht (bem. den Gen. app. wie v. 33 und das betonte Vorantreten von *αγιου*, wie 1, 8). Zu *εκαστ. υμ.* vgl. Lc. 13, 15. — **v. 39.** *υμιν — εστιν*) abweichend von 1, 7, wo der Gen. stand. Ausdrücklich bezog sich die Joelweissagung (v. 17) auch auf die Kinder. Das *τοις εις μακραν* (vgl. Lc. 9, 61) bezeichnet die in die Ferne Gezogenen, also die Diasporajuden, was aber sachlich nicht passt, da die Zuhörer selbst nach v. 5 hauptsächlich aus solchen bestanden, wenn sie auch gegenwärtig in Jerus. wohnten.

λέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. 40 ἑτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο, καὶ παρεκάλει αὐτοὺς λέγων· σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. 41 οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν, καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι· 42 ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. 43 ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος· πολλὰ

Lc. denkt wohl an die Menge der Festpilger (vgl. zu v. 6), während in der ursprünglichen Rede an Heiden gedacht war (vgl. Jes. 57, 19. Sachar. 6, 15. Eph. 2, 13. 17), wie aus der Anspielung an Joel 3, 5 (ους κυρ. προσκεκλ.) erhellt. Auch das κυριος ο θεος ημων (Lc. 1, 16. 68) deutet an, dass die Herzugerufenen andere sind, als die, deren Gott Jahve ist. — **v. 40.** ετερ. τε) deutet an, dass mit der Aufforderung v. 38 nicht nur der Hinweis auf die Verheissung v. 39, sondern zugleich ein in noch viel mehr anderen Worten (vgl. Lc. 22, 65), als sie schon die Rede v. 16—36 gebracht hatte, sich ergehendes Zeugnisablegen (διεμαρτ., wie Lc. 16, 28) von der jetzt eingetretenen Erfüllung dieser Verheissung verbunden war, worauf dann ein andauerndes Ermahnen (bem. das Imperf. παρεκαλει u. vgl. Lc. 3, 18) folgte, dessen Inhalt mit λεγων zusammengefasst wird. — σωθητε) im Sinne von v. 21, in prägnanter Verbindung mit απο: indem ihr euch scheidet von der gegenwärtigen verkehrten Generation (γεν. σκολ. nach Deut. 32, 5). — **v. 41.** οι μεν ουν) wie 1, 6, bezeichnet die v. 37 Genannten, welche infolge solcher Ermahnungen, indem sie sein Wort annahmen, getauft wurden. Das dem μεν entsprechende δε folgt erst v. 43. Bei dem προσετηθ. ist an die Zahl der Brüder 1, 15 gedacht, deren im Laufe jenes Tages (εν) etwa 3000 Seelen (ψυχ., ATliche Bezeichnung von Personen, vgl. Gen. 46, 27. Exod. 1, 5) hinzugefügt wurden. — **v. 42.** ησαν δε προσκ.) wie 1, 14. Das näherbestimmende δε fügt die Schilderung des ferneren Verhaltens der Getauften an, die fortan an dem gesamten Leben der Urgemeinde teilnahmen, das sich durch die in ihr massgebende Lehre der Apostel und die brüderliche Gemeinschaft aller Mitglieder (der αδελφοι) charakterisierte. Eine Apposition dazu, welche hervorhebt, worin diese Gemeinschaft hauptsächlich zur Erscheinung kam, nennt das bei den gemeinsamen Mahlzeiten nach dem Vorgange Jesu (Lc. 24, 35) geübte Brotbrechen und die gemeinsamen Gebetsübungen, worauf der Plur. hinweist (vgl. I Petr. 4, 7). — **v. 43.** εγινετο — φοβος) schildert, ganz wie Lc. 1, 65, den Eindruck des Pfingstereignisses, sowie der Rede des Petrus und ihres Erfolges auf das gesamte Volk (πασα ψυχη, wie Röm. 13, 1), das also trotz des Ausdrucks in v. 37 schon in der Quelle irgendwie dabei gegenwärtig gedacht war, im Gegensatz zu den ψυχαι v. 41. Das δε setzt dem entgegen, wodurch trotzdem die Gemeinde immer noch zunahm (v. 47) und bringt nun eine

δὲ τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο. 44 πάντες
δὲ οἱ πιστεύσαντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά, 45 καὶ
τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ
πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν, 46 καθ' ἡμέραν τε προσ-
καρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ· κλῶντές τε κατ' οἶκον

Schilderung des Lebens der ersten Gemeinde, wie sie indirekt doch schon in v. 42 gegeben war. Die vielen Wunder und Zeichen (v. 19), die durch die Apostel geschahen, sind sichtlich als eine Bewährung ihrer Lehre v. 42 gedacht, ihre Erwähnung fällt aber umsomehr auf, als das Kap. 3 erzählte Wunder offenbar infolge des Eindrucks, den es hervorruft, als ein erstes derartiges gedacht ist. Es gründet sich darauf die Vermutung, dass alles von v. 43b an Folgende eine Erläuterung des Lc. zu v. 42 ist. — **v. 44.** *παντες δε οι πιστ.*) zeigt, wie von der anderen Seite auch das Verhalten der Gläubiggewordenen durch ihre *κοινωνια* v. 42 dazu beitrug. Es wird zunächst hervorgehoben, wie sie bei ihren Zusammenkünften (zu den gemeinsamen Mahlen im Gegensatz zu I Kor. 11, 20 f.) alles gemein hatten. Dies ihr Versammeltsein an demselben Ort drückt in Erinnerung an 1, 15. 2, 1 das mit dem *ειχον* prägnant sich verbindende *επι το αυτο* aus (eig.: an denselben Ort zusammengekommen). — **v. 45.** *και*) fügt an, wie sich, auch abgesehen von den gemeinsamen Zusammenkünften, ihre *κοινωνια* bethätigte; und hier zeigt sich zum ersten Male die Vorstellung des Lc. von einer in der Urgemeinde herrschenden Gütergemeinschaft, die doch durch von ihm selbst aus seiner Quelle mitgeteilte Thatsachen widerlegt wird. Ausdrücklich wird von ihren *κτηματα* (Mc. 10, 22), die wohl besonders als liegende Gründe gedacht sind, und allen anderen Habseligkeiten (*υπαρξεις*, wie Hebr. 10, 34) gesagt, dass sie dieselben verkauften und sie (d. h. den Erlös davon, vgl. Mt. 26, 9) allen Bedürftigen mitteilten. Bem., wie das *διεμεριζον* anders als v. 3 und *καθοτι* anders als v. 24 im Sinne von Exod. 1, 17. Judith 2, 13 gebraucht ist: je nachdem etwa (*αν*) einer es bedurfte. — **v. 46** schliesst mit dem eng verbindenden *τε* die Schilderung der *κοινωνια* ab, die sich auch in der kultischen Gemeinschaft bewährte. Hier erscheint die Vorstellung des Lc. von dem einmütigen (*ομοθ.*, wie 1, 14) Festhalten an dem täglichen Tempelbesuch aus Lc. 24, 53. Bem., wie das *προσκαρτ.*, anders als v. 42, in der prägnanten Verbindung mit dem *εν* (vgl. das prägnante *επι το αυτο* v. 44 und Sus. 6) von dem Festhalten an dem täglichen Sein im Tempel steht. — *κλωντες τε*) verbindet eng mit der Schilderung der *κοιν.* die nähere Beschreibung der *κλασις τ. αρτου* v. 42. Hier tritt die Absicht, diesen Vers näher zu erläutern, deutlich hervor, sofern ja die gemeinsamen Mahlzeiten indirekt schon v. 44 erwähnt waren. Das *κατ οικον* (Röm. 16, 5. I Kor. 16, 19) bildet lediglich den Gegensatz zu *εν τ. ιερω* und sagt daher nichts darüber aus, ob das Brotbrechen stets in einem bestimmten Gemeindehause oder in verschiedenen Lokalen stattfand. Charakteristisch findet Lc. nur, wie

ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, 47 αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

III, 1 Πέτρος δὲ καὶ Ἰωάνης ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐνάτην. 2 καί τις ἀνὴρ χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐβαστάζετο, ὃν ἐτίθουν καθ' ἡμέραν πρὸς τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένην ὡραίαν τοῦ

---

man bei diesen gemeinsamen Mahlzeiten die Speise zu sich nahm (bem. das lucan. *μεταλ. τροφ.* 27, 34) in Freude und Herzenseinfalt. Bem., wie das *εν αγαλλ.* doch lange nicht den starken Sinn hat, wie Lc. 1, 44. — **v. 47.** *αινουντες τ. θεον*) soll offenbar die *προσευχαι* v. 42 erläutern, obwohl der Preis Gottes (für die ihnen im Messias geschenkten Segnungen) doch nach Lc. 24, 53 bereits in dem schon v. 46 erwähnten Tempelbesuch die Hauptsache bildete. Das Wohlgefallen (*χαρις*, wie Lc. 2, 52), das sie im Verkehr mit dem gesamten Volke hatten, steht im Gegensatz zu dem Wohlgefallen bei Gott, das die selbstverständliche Folge ihres Verhaltens war. — *ο κυριος*) von Christo als dem erhöhten Herrn nach v. 36. Zu *τ. σωζομενους* vgl. Lc. 13, 23. Hier tritt der Zweck des lucanischen Zusatzes von v. 43b an deutlich hervor, indem nun gesagt wird, wie infolge des Eindrucks, den das Leben der Urgemeinde auf das ganze Volk machte, von dem ihre Geschicke leitenden erhöhten Herrn täglich immer mehr zur Gemeinde hinzugethan wurden. Bem. das auf v. 41 zurückblickende *προσετιθ.* und das, ebenso wie v. 44, prägnant sich anschliessende *επι τ. αυτο*, das hier völlig unentbehrlich ist, weil in ihm erst liegt, dass sie den an denselben Ort Zusammenkommenden, d. h. der Gemeinde hinzugethan wurden.

3, 1—11. Die Lahmenheilung, wegen der reichen Details offenbar aus einer Quelle entlehnt, bildet für Lc. die Einleitung zum 2. Abschnitt des 1. Teils, der von der ersten Verfolgung der Jünger handelt. — *ανεβ. εις τ. ιερον*) wie Lc. 18, 10. Die Imperf. bis v. 3 schildern die Situation, in welche die eigentliche Erzählung mit v. 4 einsetzt. Zu *επι* c. acc. vgl. Lc. 10, 35: gegen die neunte Stunde (3 Uhr), die zugleich Gebetsstunde war. — **v. 2.** Das voranstehende *τις* (vgl. Lc. 11, 27) ist für sich zu nehmen und spannt die Aufmerksamkeit auf das Hauptobjekt der Erzählung, einen Mann, der lahm, und zwar von Mutterleibe (Lc. 1, 15) war. Zu dem *υπαρχ.* vgl. 2, 30. Auch hier ist das Imperf. schildernd; denn dass er dort getragen wurde (*εβασταζετο*, wie Lc. 7, 14), war kein vereinzelter Vorfall, da man (d. h. die Träger) ihn täglich niedersetzte an das Thor, das von aussen in die Tempelvorhöfe führte, damit er die Hineinkommenden um Almosen bitte. Bem. den in den LXX so häufigen Gen. des Inf. zum Ausdruck des Absichtssatzes, wie

αἰτεῖν ἐλεημοσύνην παρὰ τῶν εἰσπορευομένων εἰς τὸ ἱερόν·
3 ὃς ἰδὼν Πέτρον καὶ Ἰωάνην μέλλοντας εἰσιέναι εἰς τὸ ἱερὸν
ἠρώτα ἐλεημοσύνην λαβεῖν.
4 ἀτενίσας δὲ Πέτρος εἰς αὐτὸν
σὺν τῷ Ἰωάνῃ εἶπεν· βλέψον εἰς ἡμᾶς.
5 ὁ δὲ ἐπεῖχεν αὐτοῖς
προσδοκῶν τι παρ' αὐτῶν λαβεῖν.
6 εἶπεν δὲ Πέτρος· ἀργύριον
καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι· ὃ δὲ ἔχω, τοῦτό σοι δίδωμι· ἐν
τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου περιπάτει.
7 καὶ
πιάσας αὐτὸν τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἤγειρεν αὐτόν· παραχρῆμα δὲ
ἐστερεώθησαν αἱ βάσεις αὐτοῦ καὶ τὰ σφυδρά,
8 καὶ ἐξαλλό-
μενος ἔστη, καὶ περιεπάτει, καὶ εἰσῆλθεν σὺν αὐτοῖς εἰς τὸ
ἱερὸν περιπατῶν καὶ ἁλλόμενος καὶ αἰνῶν τὸν θεόν.
9 καὶ

Lc. 1, 73. 77, das nach der Analogie von ζητειν mit παρα verbundene αιτειν (Lc. 1, 63), und das ελεημοσ. (Lc. 11, 41. 12, 33). Das »schöne« Thor war wohl der Haupteingang, das Thor des Nikanor. — **v. 3.** ος) wie 2, 24, die Darstellung weiterleitend zu der Situation, die speziell das Eingreifen des Petrus veranlasste. Bem. das ηρωτα, das abweichend von 1, 6 im Sinne von: bitten steht, wie Lc. 5, 3. 7, 3. 36, das bei Lc. so häufige μελλ. im Sinne von: als sie im Begriff waren (vgl. Lc. 10, 1) und das abundante λαβειν, das v. 5 vorbereitet. — **v. 4.** ατενισας εις) wie 1, 10 wechselt mit dem βλεψον εις (Lc. 9, 62), das seine Aufmerksamkeit auf die Apostel lenken soll als auf solche, welche ihm noch anders helfen können als die anderen Tempelbesucher. — **v. 5.** ο δε) schildert, wie er doch nur aufmerksam auf sie war (επειχεν scil. τ. νουν, wie Lc. 14, 7) in der Erwartung, irgend ein Almosen von ihnen zu empfangen (λαβειν παρα, wie 2, 33). — **v. 6.** ειπεν δε) im Gegensatz zu dieser Erwartung: Gold und Silber gehört mir nicht, vgl. das τα υπαρχ. αυταις Lc. 8, 3. — εν ονοματι) wie Lc. 10, 17: auf Grund, d. h. in Kraft des Namens Jesu Christi, der hier, wie das τ. ναζ. zeigt, schon ganz Nom. prop. geworden, soll der Lahme gesund einhergehen (περιπατ., wie Mt. 11, 5), sofern dieser Name Jesum als den Heilsmittler bezeichnet, der ihn mit göttlicher Macht, dazu befähigen kann. — **v. 7.** πιασας) nur hier vom Ergreifen bei der Hand, wodurch er den hilflos Daliegenden aufrichtete. Bem. das schon im Evang. so häufig statt ευθυς stehende παραχρημα (1, 64. 13, 13). — εστερεωθησαν) im eigentlichen Sinne von der Festigung seiner durch die Lähmung kraftlos gewordenen Gehwerkzeuge (βασεις, wie Weish. Sal. 13, 18) und Knöchel (σφυδρα). — **v. 8.** εξαλλομενος) wie Jes. 55, 12: vor Freude aufspringend, stand er da, der bisher nur liegen konnte, und ging einher, wie ihn Petrus geheissen hatte (v. 6). Bem. die lebensvolle Schilderung, wie er nun, um Gott zu danken, mit den Aposteln in den Tempel hineinging, die Kraft zum περιπατειν immer aufs neue erprobend an dem αλλεσθαι, das wohl direkt auf Jes. 35, 6 anspielt, und Gott preisend (2, 47). — **v. 9.** πας ο λαος) anders als 2, 47,

εἶδεν πᾶς ὁ λαὸς αὐτὸν περιπατοῦντα καὶ αἰνοῦντα τὸν θεόν·
10 ἐπεγίνωσκον δὲ αὐτόν, ὅτι οὗτος ἦν ὁ πρὸς τὴν ἐλεημοσύνην καθήμενος ἐπὶ τῇ ὡραίᾳ πύλῃ τοῦ ἱεροῦ, καὶ ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι αὐτῷ.
11 κρατοῦντος δὲ αὐτοῦ τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰωάννην συνέδραμεν πᾶς ὁ λαὸς πρὸς αὐτοὺς ἐπὶ τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος ἔκθαμβοι.

12 ἰδὼν δὲ ὁ Πέτρος ἀπεκρίνατο πρὸς τὸν λαόν· ἄνδρες Ἰσραηλεῖται, τί θαυμάζετε ἐπὶ τούτῳ, ἢ ἡμῖν τί ἀτενίζετε ὡς ἰδίᾳ δυνάμει ἢ εὐσεβείᾳ πεποιηκόσιν τοῦ περιπατεῖν αὐτόν;

---

hier hyperbolisch von der anwesenden Volksmenge, vgl. Lc. 21, 38. In Beziehung auf das αινουντα erhält das ειδεν den allgemeineren Sinn der Wahrnehmung (vgl. Joh. 6, 22). — **v. 10.** επεγινωσκον αυτον) wie Lc. 24, 16. 31. Bem. den auf λαος bezüglichen Plur. Das δε führt, wie 2, 42, die nähere Erläuterung ein, weshalb das Sehen v. 9 einen solchen Eindruck machte. Zu der Attraktion, wonach das Subjekt des Objektssatzes Objekt im Hauptsatz wird, vgl. Lc. 4, 34. Doch wird hier das Subjekt nochmals aufgenommen, um mit Nachdruck zu betonen, dass dieser es war, der behufs des Almosens (das er zu erbetteln pflegte, vgl. v. 2) an dem Tempelthore sass, und den man als Gelähmten hinreichend kannte. Bem. das mit θυρα v. 2 wechselnde πυλη (Lc. 7, 12). — επλησθησαν) wie Lc. 4, 28, hier mit θαμβους (Lc. 5, 9), das durch και εκστασεως (Lc. 5, 26) gesteigert wird. Zu επι c. dat. vgl. Lc. 1, 14. 29, zu τ. συμβεβ. Lc. 24, 14. Diese Schilderung von dem Eindruck des Wunders zeigt klar, dass dasselbe als erstes seiner Art gedacht ist (vgl. zu 2, 43). — **v. 11.** κρατουντος) wie 2, 24, er liess sie, nämlich den v. 1. 3 erwähnten Petr. und Joh. (bem. den rückweisenden Art.), nicht los, indem er aus dankbarer Anhänglichkeit nicht von ihrer Seite wich, wodurch er die Aufmerksamkeit des Volkes (v. 9) auf sie lenkte, das nun zu ihnen zusammenlief an (επι, wie v. 10) der sogenannten Halle Salomos (Joh. 10, 23), in die sie sich begeben hatten. Der Plur. εκθαμβοι geht auf das kollektive λαος (vgl. Lc. 2, 13). Sie staunten jetzt die Apostel an als Urheber des Wunders.

v. 12—26. Die zweite Petrusrede, die aus derselben Quelle herrühren wird, wie die Lahmenheilung, auf die sie sich bezieht. — ιδων δε) vgl. v. 9, geht auf den Zusammenlauf und das Staunen des Volkes; daher das αποκρ. im weiteren Sinne, wie Lc. 13, 14. 14, 3. Zum Aor. med. vgl. Lc. 3, 16. 23, 9, hier mit προς c. acc., das Lc. bei den verb. dic. liebt, wie Lc. 4, 4. Das Volk wird, wie 2, 22, mit ανδρ. ισρ. angeredet: Warum verwundert ihr euch (θαυμ. επι, wie Lc. 2, 33) über diesen? Das τουτω geht deiktisch auf den Geheilten, wie das αυτον am Schlusse zeigt und das nachdrücklich gegenübertretende ημιν. Denn auch die Apostel blicken sie verwundert an (ατενιζ. c. dat., wie Lc. 4, 20. 22, 56), als ob sie durch eigene

13 ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων
ἡμῶν, ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς μὲν παρε-
δώκατε καὶ ἠρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πειλάτου, κρίναντος
ἐκείνου ἀπολύειν· 14 ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε,
καὶ ᾐτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν, 15 τὸν δὲ ἀρχη-
γὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, οὗ
ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν. 16 καὶ ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος

Kraft oder Frömmigkeit (deren Belohnung der göttliche Machtbeistand sein könnte) wirksam gewesen wären, damit er wandle. — **v. 13.** *ο θεος αβρ. κτλ.*) wie Exod. 3, 6, den Gott der Erzväter bezeichnet Petr. näher als den Gott ihrer Väter überhaupt (Lc. 1, 55. 72). Was derselbe an seinem Knechte (*παιδα* im Sinne von Jes. 42, 1, vgl. Lc. 1, 54. 69) gethan, indem er ihn (durch das in seinem Namen geschehene Heilwunder) verherrlichte (*εδοξασεν*, wie Joh. 8, 54. 11, 4), steht im schärfsten Kontrast zu dem, was sie ihrerseits an ihm gethan (*υμεις*). Das *μεν* zeigt, dass der Verf. die Erläuterung des *εδοξασεν* durch v. 15 f. als Gegensatz im Blick hat, und nur durch die weitere Ausführung ihres Thuns davon abgebracht wird, den Satz in dieser Form zu vollenden. Denn die Überlieferung (in die Hände der Heiden) war doch zunächst das Werk der Volkshäupter gewesen (Lc. 24, 20), während sie sich speziell dadurch versündigt hatten, dass sie ihn angesichts (*κατα προσωπ.*, wie Lc. 2, 31) des Pilatus, d. h. in der Verhandlung vor ihm, verleugneten, als jener sein Urteil auf Loslassung sprach (Lc. 23, 16. 20. 22), indem sie ihn nicht als der Lossprechung würdig anerkannten (vgl. v. 18. 21. 23). — **v. 14.** *υμεις δε*) tritt nun in starken Gegensatz zu dem, was Pilatus that, und stört dadurch die ursprüngliche Satzanlage. Die furchtbare Schuld dieses *ηρνησ.* wird nun dahin erläutert, dass sie den Heiligen (was er als *παις θεου* war) und Gottwohlgefälligen (*δικαιον*, wie Jes. 53, 11) nicht als solchen anerkannten, sondern sich erbaten (*ητησασθε*, wie Lc. 23. 25), dass ein Mörder ihnen geschenkt werde (*χαρισθηναι*, wie Lc. 7, 42 f.), als ob seine Freilassung eine Gunsterweisung für sie wäre. — **v. 15.** *τον — αρχηγον*) vgl. Micha 1, 13. I Makk. 9, 61. Der Heerführer, welcher (indem er selbst zuerst zum Leben im Sinne von 2, 28 gelangte) alle zum Leben führt, steht dem Mörder gegenüber, wie ihr *απεκτεινατε* (im Sinne des *ανειλατε* 2, 23) der Losbittung jenes. Daran wird nun relativisch angeknüpft (wie 2, 24. 3, 3) das gegensätzliche *ηγειρεν εκ νεκρ.*, dem das *ο θεος* betont voransteht: Gott und kein andrer war es, der wieder gut gemacht hat, was sie gethan, indem sie den töteten, der allein zum Leben führen konnte. Zu *ου ημεις κτλ.* vgl. 2, 32. — **v. 16** reiht dem Nachweis, wie sie durch ihr bisheriges Verhalten gegen den Gottesknecht (v. 13 ff.) verhindert sind, den wahren Grund des Heilwunders zu erkennen, positiv die Erklärung darüber an, wie Gott durch dasselbe Jesum verherrlicht hat, indem sein Name, d. h. die durch denselben bezeichnete

αὐτοῦ τοῦτον, ὃν θεωρεῖτε καὶ οἴδατε, ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτῷ τὴν ὁλοκληρίαν ταύτην ἀπέναντι πάντων ὑμῶν. 17 *καὶ νῦν, ἀδελφοί, οἶδα ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε, ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν·* 18 *ὁ δὲ θεὸς ἃ προκατήγγειλεν διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν, παθεῖν τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, ἐπλήρωσεν οὕτως.* 19 *μετα-*

Machtherrlichkeit des (durch die Auferstehung erhöhten) Messias jenes *στερεουν* v. 7 gewirkt hat an diesem ihnen wohlbekannten Menschen (v. 9 f.). Das *ον θεωρειτε* (Lc. 23, 48) *κ. οιδατε* weist ausdrücklich darauf hin, wie in der von ihnen wahrgenommenen Heilung jene dem Messias verliehene Machtherrlichkeit zur Erscheinung gekommen ist. Wie aber Jesus in seinen Erdentagen nur Wunder wirken konnte, wo er Glaube fand, so konnte auch der Erhöhte dies nur bewirken auf Grund (*επι*, wie 2, 38) des Vertrauens auf seinen Namen (*πιστις* c. gen., wie Mc. 11, 22), sofern Petrus den Lahmen kraft desselben einhergehen hiess (v. 6). Es tritt diese Bestimmung mit Nachdruck an die Spitze des Satzes, weil es ja darauf ankam zu zeigen, wie sie nicht aus eigner Kraft oder Frömmigkeit das Wunder bewirkt haben. Daher knüpft der Parallelsatz an diesen Begriff wieder an, um ausdrücklich hervorzuheben, wie auch dieser Glaube, der ja nichts anderes ist als das Gottvertrauen auf die durch den Messias zu erhoffende göttliche Wunderhilfe, nicht ihr Verdienst ist. sondern durch ihn gewirkt, sofern sie durch seine Thaten und Worte in ihm die erschienene Gottesgnade erkennen gelernt haben. Nur in diesem Sinne kann man sagen, dass das wunderwirkende Gottvertrauen (vgl. Lc. 17, 6) dem Lahmen die volle Gesundheit (*ολοκλ.*, wie Jes. 1, 6), in der er jetzt vor ihrer aller Augen dasteht (*απεναντι*, wie Psal. 36, 2), gegeben hat. Auch diese ausführliche Erklärung setzt voraus, dass dies das erste derartige Wunder war (vgl. zu v. 9 f.). — **v. 17.** *και νυν*) bei dieser Sachlage, wo euer Verhalten durch die Thatsachen als sündhaftes erklärt ist. Das gewinnende *αδελφοι* (2, 29) leitet die Erklärung ein, dass sie unwissentlich (*κατ. αγν.*, vgl. Lev. 22, 14) gehandelt, also eine Verfehlungssünde begangen, die noch vergeben werden kann, ebenso wie (2, 2) ihre Oberen (*αρχ.*, wie Lc. 23, 35. 24, 20). — **v. 18.** *ο δε θεος*) Gott aber kann auch nicht etwa um der dadurch herbeigeführten Folgen willen euch seine Vergebung entziehen, da eure Sünde nur dazu gedient hat, seinen längst vorher verkündigten Heilsrat auszuführen. Bem. das hyperbolische *δια στομ.* (1, 16) *παντ. τ. προφ.*, das doch dadurch gerechtfertigt, dass, was von einzelnen Propheten direkt geweissagt, als die Meinung aller angesehen wird. Das *α* gehört zu *παθειν*, das, wie Lc. 24, 46, zeitlos im Sinne des Lehrsatzes ausdrückt, wie Gott vorher verkündigt hat, dass sein Messias solches leide, und es nun auf die Weise, wie es v. 13—15 geschildert, mittelst ihres Thuns erfüllt hat (*ουτως επληρωσεν*). — **v. 19.** *μετανοησ.*) wie 2, 38. Die Ermahnung wird gefolgert

νοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας, ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου 20 καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστόν, Ἰησοῦν, 21 ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν. 22 Μωϋσῆς μὲν εἶπεν

---

aus der v. 17 f. gezeigten Vergebbarkeit ihrer Sünde, die dazu gedient hat, den Heilsratschluss Gottes zu erfüllen. Die Sinnesänderung wird hier durch das absolute *επιστρ.* (vgl. Lc. 22, 32) näher bestimmt als die Umkehr von ihrer bisherigen Feindschaft gegen Jesum zum Glauben an ihn. Wenn dies zur Tilgung ihrer Schuld dienen soll (*προς*, wie v. 10, nur mit dem bei Lc. so beliebten artik. Acc. c. inf.), so legt der Zusammenhang mit v. 18 es sehr nahe, dass dieselbe auf Grund des in dem Leiden des Messias erfüllten göttlichen Ratschlusses erfolgt. Dargestellt wird diese Tilgung ihrer Schuld als Auslöschung (*εξαλειφθ.*, wie Jes. 43, 25. Psal. 51, 11.) der Sünden aus dem Schuldbuche Gottes, die nur infolge ihres Glaubens an seinen Messias erfolgen kann. — *οπως*) vgl. Lc. 2, 35: damit auf diese Weise. Das durch die Sündentilgung beabsichtigte Kommen von Erquickungszeiten (*καιροι*, wie 1, 7, *αναψυξ.*, wie Exod. 8, 11), wie die messianische eine ist, wird durch das *αν* von ihrer Bekehrung abhängig gedacht. Das *απο προσωπ. κυρ.* (II Thess. 1, 9) zeigt, dass dieselben als beschlossene bereits vor Gottes Augen dastehen und nur behufs ihrer Verwirklichung herabkommen, zu welcher nach **v. 20** der ihnen vorherbestimmte Messias (*προκεχειρ.*, wie Exod. 4, 13. II Makk. 3, 7) gesandt werden soll (*αποστ.*, wie Lc. 4, 18), nämlich Jesus, der also erst bei dieser zweiten Sendung der Messias in vollem Sinne wird. — **v. 21.** *ον*) Es bedarf einer solchen, weil, nachdem der von ihnen getötete Jesus durch die Auferweckung zum himmlischen Leben erhöht ist, ihn nach Gottes Rat der Himmel aufnehmen muss. Das *μεν* involviert den Gegensatz gegen die Erde, auf welcher er ja sein messianisches Werk durch Herbeiführung der Erquickungszeiten ausrichten soll. Die *χρονοι αποκατ.*, bis zu denen ihn der Himmel aufnehmen muss, sind natürlich nicht die *καιροι αναψ.* v. 19, was eine leere Tautologie ergäbe und die Motivierung der Ermahnung aufhöbe, sondern mit Anspielung auf den Originalsinn von Mal. 4, 5 Zeiten, in denen alles (*παντ.* neutr.), was die Sünde des Volkes verkehrt hat, durch seine Bekehrung (v. 19) wiederhergestellt sein wird. Daher geht *ων* (attrah. für *ους*) auf *χρονων*. Von diesen Zeiten (*λαλ.* c. Acc., wie 2, 11) hat Gott durch den Mund (v. 18) seiner heiligen Propheten von uran (*απ αιωνος* in relativem Sinne, wie Gen. 6, 4) geredet, indem sie alle ihre Verheissungen an den Zeitpunkt geknüpft haben, wo durch die Bekehrung des Volkes alles in ihm in den normalen Zustand hergestellt sein werde. — **v. 22.** *μεν*) Moses zwar hat in seiner Weissagung

ὅτι προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς. 23 ἔσται δὲ πᾶσα ψυχὴ ἥτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ. 24 καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμουὴλ καὶ τῶν καθεξῆς ὅσοι ἐλάλησαν καὶ κατήγγειλαν τὰς ἡμέρας ταύτας. 25 ὑμεῖς ἐστὲ οἱ

Deut. 18, 15 (im wesentlichen nach den LXX angeführt, nur mit dem aus v. 16 entlehnten *κατα παντα* und dem *οσα αν λαλ.* aus v. 19) bereits von dem grossen Propheten geredet, dessen Wort man in allen Stücken gehorchen soll, wenn diese *χρον. αποκ.* eintreten sollen. Petr. sieht darin eine Weissagung auf Jesum, dessen Auftreten dieselben bereits hätten herbeiführen sollen. — **v. 23.** *εσται δε*) ist nicht eigentlich eine Fortsetzung des Citats, obwohl auch Deut. 18, 19 eine Drohung wider die bringt, welche die Worte jenes Propheten nicht hören werden, die aber doch in allem einzelnen viel zu unähnlich ist, sondern Petr. formt dieselbe mit dem *εσται*, dem das Hauptverbum asyndetisch folgt (wie 2, 17), zu einer Weissagung um, wonach jede Seele (2, 43), welche irgend (bem. das argumentierende Relativum, das zugleich ein: „weil sie" enthält) jenem Propheten nicht gehorcht haben wird, ausgerottet werden wird aus dem Volke. Da diese Drohung Num. 15, 30, welche Stelle offenbar dem Redenden vorschwebt (vgl. das *ψυχη ητις ποιηση*), ausdrücklich den Bosheitssünden gilt im Gegensatz zu den Verfehlungssünden (v. 29), zu deren Kategorie Petr. das bisherige Verhalten des Volks und seiner Oberen v. 17 gerechnet hat, so will er sagen, dass der Ungehorsam gegen diesen von Moses geweissagten Propheten eine Bosheitssünde sei. Wird aber eine solche von Moses, den jeder aus jenen Worten heraus reden hört, ausdrücklich in Aussicht genommen, so droht auch dem durch seine Auferstehung beglaubigten Messias gegenüber noch ein Ungehorsam, der jene Apokatastasis v. 21 und damit das Kommen der messianischen Erquickungszeit v. 19 vereiteln kann, weshalb der Apostel so dringend zur Sinnesänderung und Umkehr mahnt. — **v. 24.** *και — δε*) wie Lc. 1, 76. 2, 35: aber auch. Das abundante *κ. των καθεξης* (Lc. 1, 3. 8, 1) wird hinzugefügt, weil Samuel, der auch Hebr. 11, 32 die Reihe der Propheten eröffnet, noch nicht (in der Schrift) geredet hat. Dieser Zusatz veranlasst die Wiederaufnahme des *και* (im Sinne von: auch) an der Spitze des Satzes, wonach auch alle Propheten die gegenwärtigen Tage (2, 29) verkündigt haben. Sie alle, indem sie stets von der Bekehrung des Volkes das Kommen des Heils abhängig machen (vgl. v. 21), haben diese Tage verkündigt, in denen es sich entscheiden muss, ob mit dem Gehorsam gegen den Messias die Zeiten der *αποκαταστασις* (und damit die Heilszeit) kommen, oder ob die gegenwärtige Generation wegen ihres Ungehorsams gegen ihn ausgerottet werden soll. — **v. 25.** *οι υιοι*) vgl. Mt. 8, 12: die Angehörigen der

υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης ἧς ὁ θεὸς διέθετο πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν, λέγων πρὸς Ἀβραάμ· καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς. 26 *ὑμῖν πρῶτον ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν.*

IV, 1 *λαλούντων δὲ αὐτῶν πρὸς τὸν λαόν, ἐπέστησαν αὐτοῖς οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ Σαδδουκαῖοι,* 2 *διαπονούμενοι διὰ τὸ διδάσκειν αὐτοὺς τὸν λαὸν καὶ καταγ-*

Propheten und die, welche Gott im Auge hatte bei dem Bunde, welchen er mit euren Vätern schloss (*τ. διαθ. κτλ.*, wie Exod. 24, 8), als er zu Abraham sprach, was aus Gen. 22, 18 (am Schluss mit 12, 3 vermischt) angeführt wird. Schon darum kann das *εν τ. σπερμ. σ.* nur kollektiv (vgl. Lc. 1, 55) und *πατριαι τ. γης*, das an die Stelle des *φυλαι* Gen. 12, 3 tritt, ursprünglich nur (vgl. Psal. 22, 28. I Chron. 16, 28) von den Heidenvölkern genommen sein. Das schliesst nicht aus, dass Lc., der die Rede aufnahm, es nach Gal. 3, 16 von Christo und den Stämmen Isr.'s (Lc. 2, 4) deutete. Nur jenem Sinn entspricht aber das *υμιν πρωτον* **v. 26:** euch zuerst hat Gott, indem er seinen Knecht (im Sinne von v. 13, also den Messias) auftreten liess (*αναστ.* im Sinne von v. 22), ihn gesandt (bei seiner ersten Sendung im Gegensatz zu v. 20), euch segnend (in Anknüpfung an das *ενευλογ.* v. 25); das *εν* mit dem artikulierten Infinitiv bezeichnet, worin die Segnung bestand: indem er einen jeden (von euch) abwendet (*αποστρ.* trans., wie Lc. 23, 14) von euren Bosheiten (Lc. 11, 39). Diesen Zweck der ersten Sendung Jesu, den er bei Lebzeiten wegen ihres Verhaltens v. 13—15 nicht erreicht hat, sollen sie jetzt durch Befolgung der Ermahnung v. 19 erfüllen helfen, weil sonst statt des verheissenen Segens (v. 25) der Fluch, den Moses (v. 23) gedroht, über sie kommt.

4, 1—31. Die erste Verfolgung. — *λαλουντων*) fällt auf, da Petrus allein bisher geredet hat, und Johannes 3, 1. 3f. 11 nur mitgenannt, aber ganz unbeteiligt geblieben ist. Das *επεστησαν* (Lc. 2, 9. 10, 40) *αυτοις* bezeichnet, dass die im Tempel gerade beschäftigten Priester samt dem diensthabenden Führer der Tempelwache (*στρατ. τ. ιερ.*, wie Lc. 22, 4. 52) und den Saddukäern, wie hier die *αρχιερεις* bezeichnet werden (vgl. 5, 17), weil sie als solche v. 2 in Betracht kommen, bei der Rede gegenwärtig gedacht sind: sie standen bei ihnen, als sie zum Volke redeten. — **v. 2.** *διαπονουμενοι*) wie Pred. Sal. 10, 9: welche verdriesslich waren (*δια το* mit dem Acc. c. inf., wie Lc. 2, 4. 19, 11), weil sie (die Apostel) das Volk lehrten und an der Person Jesu die Auferstehung aus den Toten verkündigten, welche die Sadd. leugneten (Mc. 12, 18). So wahrscheinlich es ist, dass das Auftreten der Jünger des von ihnen gekreuzigten Jesus

γέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν, 3 καὶ ἐπέ-
βαλον αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ ἔθεντο εἰς τήρησιν εἰς τὴν αὔριον·
ἦν γὰρ ἑσπέρα ἤδη. 4 πολλοὶ δὲ τῶν ἀκουσάντων τὸν λόγον
ἐπίστευσαν, καὶ ἐγενήθη ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν ὡς χιλιάδες πέντε.
5 ἐγένετο δὲ ἐπὶ τὴν αὔριον συναχθῆναι αὐτῶν τοὺς ἄρχοντας
καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς ἐν Ἱερουσαλήμ,
6 καὶ Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάνης καὶ Ἀλέ-

---

die Volkshäupter zum Einschreiten veranlasste, so undenkbar ist es, dass der dogmatische Anstoss an der Lehre von der Auferstehung sie dazu bewog, die ja die Apostel auch gar nicht als solche verkündigten. Es scheint sogar zweifelhaft, ob die ältere Erzählung die Apostel überhaupt lehrend (statt: verkündigend) auftreten liess, und dürfte daher der ganze Vers eine Erläuterung des Lc. sein. — **v. 3.** επεβ. αυτ. τ. χειρας) wie Lc. 20, 19. 21, 12, doch dort mit επι c. acc., hier c. dat.: nachdem sie die Apostel verhaftet, setzten sie dieselben in einen Gewahrsam auf den morgenden Tag hin (τ. αυριον. wie Lc. 10, 35), an dem die Sache untersucht werden sollte. Für heute war es zu spät, da es schon Abend war. — **v. 4.** πολλοι δε) c. gen., wie Lc. 1, 16, bildet einen Gegensatz zu dem feindseligen Auftreten der Priesterschaft, ist aber sehr unbequem durch v. 1—3 von dem Schluss der Rede getrennt, auf die das τον λογον, wie 2, 41, hinweist. Es kann in der ursprünglichen Erzählung wohl nur den Verdruss der Hierarchen über das Lehren der Apostel begründet haben. Dann aber ist auch das Folgende ein Zusatz, wonach durch das Gläubigwerden vieler (die Gemeinde) zu einer Zahl (bem. das artikellose αριθμος) von 5000 Männern wurde (εγενηθη, wie Lc. 10, 13). Weiber schlossen sich nach 5, 14 erst später in grösserer Zahl an. Bem., wie hier im Unterschiede von 2, 41 ως (Lc. 8, 42) statt ωσει steht. — **v. 5.** εγενετο δε) mit folgendem Acc. c. inf., wie Lc. 3, 21. Das επι την αυριον knüpft über v. 4 hinweg an v. 3 an und hebt hervor (anders wie 3, 1), wie auf den Tag hin, für welchen die Apostel aufgehoben waren, die Volksobersten (αρχ., wie 3, 17), d. h. die Hohenpriester sich versammelten. Das αυτων geht auf das kollektivische λαος v. 1. 2, wobei aber v. 4, in dem ein anderes Subj. eintritt, ganz unberücksichtigt bleibt. Die πρεσβ. (Lc. 22, 52) sind die Beisitzer, die γραμμ. (Lc. 22, 2. 66) die Rechtsgelehrten des Hohenrats. Das εν ιερουσ. unterscheidet dieselben von den Schriftgelehrten Galiläa's, die in dem Evang. eine so grosse Rolle spielen. Die Nennung der drei Kategorien von Mitgliedern soll wohl eine Plenarversammlung andeuten. — **v. 6.** και) wie 2, 14: und insbesondere. Das harte Anakoluth, mit dem die v. 5 zuerst genannten αρχοντες im Nom. (erg. συνηχθησαν) näher aufgezählt werden, weckt den Verdacht, dass hier die Darstellung einer älteren Erzählung ungeschickt mit v. 5 verbunden ist, während dieselbe sich einfach an die Notiz des v. 1 anschloss, wonach die Hierarchen

ξάνδρος καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ, 7 καὶ στήσαντες αὐτοὺς ἐν τῷ μέσῳ ἐπυνθάνοντο· ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς; 8 τότε Πέτρος πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι, 9 εἰ ἡμεῖς σήμερον ἀνακρινόμεθα ἐπὶ εὐεργεσίᾳ ἀνθρώπου ἀσθενοῦς, ἐν τίνι οὗτος σέσωσται, 10 γνωστὸν ἔστω

---

anwesend waren, als Petrus predigte: Annas erscheint, wie Lc. 3, 2, als der eigentlich leitende Hohepriester, Kajaphas nur noch neben zwei anderen sonst unbekannten Mitgliedern des hohepriesterlichen Geschlechts. Thatsächlich sind dies aber die Häupter der saddukäischen Partei und es wäre sehr begreiflich, wenn die Quelle diese von vorn herein als die bezeichnete, von denen die erste Bedrohung der Apostel ausging, was freilich Lc. nach v. 1f. etwas anders auffasste. — **v. 7.** *επυνθανοντο*) wie Lc. 15, 26. Die Frage geht nach dem *ποιος* darauf, ob sie in göttlicher oder teuflischer Macht das Wunder gethan, und welche Bedeutung sie Jesu mit dem Namen, kraft dessen sie den Lahmen wandeln hiessen (3, 6. 16), beilegen. Das deiktische *τουτο* setzt voraus, dass die Scene auf dem Tempelplatz, wo die Heilung geschah, spielt, wo sogar die Sistierung (*στησαντες*, wie 1, 23, hier in prägnanter Konstruktion mit *εν τω μεσω* verbunden) sehr wohl erfolgen konnte, und bestätigt also lediglich, dass die Einkerkerung v. 3, die geschichtlich unbegreiflich ist, da nicht der geringste Anlass dazu vorlag, wie die Synedriumssitzung v. 5, Antizipation des Lc. aus 5, 18. 21 ist. Auch der Verdacht gegen v. 2 bestätigt sich dadurch, dass das dort vermutete Motiv der Verhaftung bei dieser Interpellation völlig ignoriert wird. — **v. 8.** *πλησθεις πν. αγ.*) vgl. Lc. 1, 41. 67. Da in der Anrede die *γραμμ.* nicht mitgenannt, wie v. 5, ist hier *πρεσβυτεροι* wohl als Ehrentitel der Volkshäupter gemeint, die zugleich durch ihr Alter ehrwürdig waren. — **v. 9.** *ει*) setzt den thatsächlich vorliegenden Fall, der aber dadurch von vorn herein als ein auffälliger markiert wird; daher auch das betonte *ημεις* im Gegensatz zu dem verächtlichen *υμεις* am Schlusse von v. 7, und die an sich einen Widerspruch involvierende Bezeichnung des gegenwärtigen Untersuchungsobjekts (*ανακριν.*, wie Lc. 23, 14) als einer Wohlthat, die einem kranken Menschen (*ανθρ.*, wie Lc. 16, 19. 19, 12. 24, 7) erwiesen (Gen. obj.). Das neutrische *εν τινι* fasst die beiden Fragepunkte des v. 7 zusammen: auf Grund wovon dieser errettet ist (von seinem Krankheitselend, wie Lc. 8, 36). Das deiktische *ουτος* zeigt, dass der Geheilte als gegenwärtig gedacht, obwohl von seiner Citation nichts gesagt ist, sodass auch hieraus erhellt, wie die Scene auf dem Tempelplatze spielt und nicht in einer Synedriumssitzung (vgl. das *τουτο* v. 7). — **v. 10.** *γνωστον εστω*) wie 2, 14. Auch hier ist ausser den v. 8 Angeredeten die ganze Volksmenge (3, 9. 11) gegenwärtig gedacht (vgl. zu v. 7), in der Petr. behufs seiner feierlichen Er-

πᾶσιν ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ, ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής. 11 οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ᾽ ὑμῶν τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας. 12 καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία· οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ὑμᾶς. 13 θεωροῦντες δὲ τὴν τοῦ Πέτρου παρρησίαν καὶ Ἰωάνου, καὶ καταλαβόμενοι ὅτι ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καί ἰδιῶται, ἐθαύμαζον, ἐπεγίνωσκόν τε αὐτοὺς ὅτι σὺν τῷ

---

klärung das ganze Israel repräsentiert sieht. Dieselbe greift einfach auf die Thatsache zurück, dass er 3, 6 den Lahmen im Namen Jesu wandeln hiess. Dem *ον υμ. εσταυρ.* (2, 36) tritt mit einem nachdrücklichen Asyndeton das *ον — νεκρων* gegenüber. Zu *εν τουτω* erg. *ονοματι*, zu *παρεστηκεν ενωπ.* vgl. Lc. 1, 19. Bem. den grossen Nachdruck, mit dem *υγιης* am Schlusse steht. — **v. 11.** *ουτος*) auf das entferntere Subj. bezogen, das aber dem Redner als Hauptsubj. vorschwebt. Das *εξουθενηθεις* (Lc. 18, 9. 23, 11) ist stärker als der Ausdruck in Psal. 118, 22, worauf der Redner anspielt, um Jesum als den in der Schrift verheissenen Messias zu bezeichnen. Bem. noch die substantivische Bezeichnung der *οικοδομουντες* des Psalms als *οικοδομοι* (II Kön. 12, 11). — **v. 12.** *ουκ — ουδενι*). Bem. die Verstärkung durch die doppelte Negation, wie Lc. 23, 53: die Errettung vom göttlichen Gericht (*η σωτηρια*, obwohl an das *σεσωσται* v. 9 anspielend, doch im Sinne von 2, 21, vgl. Lc. 19, 9) ist in keinem anderen begründet als in Jesu, weil sein Name nach v. 11 ihn als Heilsmittler bezeichnet. — *ουδε γαρ*) denn auch nicht einen von jenem verschiedenen Namen gibt es unter dem Himmel, d. h. in der ganzen Welt (2, 5), der unter Menschen (*εν ανθρ.*, wie Lc. 1, 25. 2, 14) gegeben wäre. Die Begründung setzt voraus, dass ein Name, auf Grund dessen, d. h. durch dessen Anrufung (2, 21), man errettet werden kann, den Menschen gegeben sein muss. Das durch die gesperrte Stellung betonte *ετερον* weist darauf hin, dass nur die Bezeichnung Jesu als Eckstein der Theokratie v. 11 ein solcher sein kann. Der Ausdruck ist insofern ungenau, als der durchaus allgemein gefasste Satz, der allen Menschen, soweit sie unter dem Himmel wohnen, gelten soll, dann doch durch das *υμας* absichtsvoll auf die Hörer appliziert wird, die auf Grund desselben errettet werden müssen. — **v. 13.** *θεωρουντες*) steht hier von der geistigen Wahrnehmung ihrer *παρρησια* (2. 29). Auch hier schleppt das *και ιωαν.* ganz unmotiviert nach, da Joh. sich garnicht geäussert hat. Das *καταλαβ.* (Ephes. 3, 18) steht vom Inbetrachtnehmen der damit scheinbar kontrastierenden Thatsache, dass sie ungelehrte Leute (*ανθρ.* wie v. 9) und Laien (*ιδιωται*, vgl. II Kor. 11, 6) seien, daher ihre Verwunderung, weil nach ihrer Ansicht nur

Ἰησοῦ ἦσαν, 14 τόν τε ἄνθρωπον βλέποντες σὺν αὐτοῖς ἑστῶτα τὸν τεθεραπευμένον, οὐδὲν εἶχον ἀντειπεῖν. 15 κελεύσαντες δὲ αὐτοὺς ἔξω τοῦ συνεδρίου ἀπελθεῖν, συνέβαλλον πρὸς ἀλλήλους 16 λέγοντες· τί ποιήσωμεν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις; ὅτι μὲν γὰρ γνωστὸν σημεῖον γέγονεν δι' αὐτῶν, πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλὴμ φανερόν, καὶ οὐ δυνάμεθα ἀρνεῖσθαι· 17 ἀλλ' ἵνα μὴ ἐπὶ πλεῖον διανεμηθῇ εἰς τὸν λαόν, ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα αὐτοῖς μηκέτι λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ μηδενὶ

---

zünftige Gelehrsamkeit Freimütigkeit zum öffentlichen Reden geben könnte. Das durch τε damit eng verbundene επεγιν. αυτους (3, 10) beruht auf der Reflexion, dass nur die Jüngerschaft Jesu (συν τ. ιησ. ησ. im Sinne von Lc. 22, 56), der gleichfalls seiner Zeit so geredet, ihnen diesen Freimut geben konnte. Dass sie dies jetzt erst erkennen, ist freilich nur möglich, wenn die Interpellation v. 7 unmittelbar auf dem Tempelplatz stattfand, und sie nicht bereits als Jünger Jesu verhaftet und dem Synedrium vorgeführt waren. — **v. 14.** τε) fügt ebenso, als damit gegeben. hinzu, dass sie angesichts des Geheilten ihnen nicht widersprechen konnten (εχειν c. inf., wie Lc. 7, 42), da jene eben als ehemalige Jünger Jesu am besten wissen mussten, in welcher Beziehung die unbestreitbare Heilung zu dem Namen Jesu stand. Auch hier ist also, wie v. 9, die Anwesenheit des Geheilten und damit die Situation auf dem Tempelplatz vorausgesetzt, da der Ausdruck (συν αυτοις εστωτα, vgl. Lc. 1, 11. 5, 1 f. 18, 13) ausschliesst, dass er erst zur Konfrontation mit ihnen herbeigebracht war. — **v. 15.** κελευσαντες) nur Lc. 18, 40, häufig in den Act. und stets vom Befehl an Untergebene. Der Befehl, sie sollten vor das Synedrium hinaus abtreten, versetzt den Leser wieder in die Versammlung des Hohenrates v. 5 und gehört also der Ausmalung des Lc. (vgl. zu v. 7) an. — συνεβαλλον) scil. λογους: sie konferierten mit einander. — **v. 16.** τι ποιησ.) wie 2, 37, aber mit dem Dat., wie Lc. 6, 11. Ihre Unentschlossenheit wird dadurch begründet, dass es allen Bewohnern Jerus. offenbar sei, wie ein notorisches Wunder durch sie geschehen, und also unmöglich sei, es abzuleugnen (αρν., wie Lc. 8, 45), was immerhin am nächsten lag. Das γνωστον — πασιν τ. κατοικ. ιερ. erinnert an den Zusatz des Lc. 1, 19, wie das σημ. γεγ. δι αυτων an 2, 43. — **v. 17.** αλλ) korrespondiert dem μεν v. 16, weil nicht die Begründung fortgesetzt, sondern gleich genannt wird, was unter diesen Umständen allein zu thun übrig bleibt. Was sich nicht weiter (επι πλειον, wie Weish. Sal. 8, 12. II Tim. 2, 16) verbreiten soll ins Volk, ist nicht das Wunder, das ja schon stadtbekannt war (v. 16), sondern was sie mit Drohungen (απειλησ., verstärkt durch das subst. verb. nach Analogie von Lc. 22, 15) zu reden verbieten. Bem. auch die Verstärkung durch die doppelte Negation, wie v. 12. Das Reden auf Grund dieses Namens (vgl. Lc. 24, 47) umfasst alles, was sie von dem im Namen Jesu

ἀνθρώπων. 18 καὶ καλέσαντες αὐτοὺς παρήγγειλαν καθόλου μὴ φθέγγεσθαι μηδὲ διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ. 19 ὁ δὲ Πέτρος καὶ Ἰωάνης ἀποκριθέντες εἶπον πρὸς αὐτούς· εἰ δίκαιόν ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὑμῶν ἀκούειν μᾶλλον ἢ τοῦ θεοῦ, κρίνατε· 20 οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἃ εἴδαμεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν. 21 οἱ δὲ προσαπειλησάμενοι ἀπέλυσαν αὐτούς, μηδὲν εὑρίσκοντες τὸ πῶς κολάσωνται αὐτοὺς διὰ τὸν λαόν, ὅτι πάντες ἐδόξαζον τὸν θεὸν ἐπὶ τῷ γεγονότι· 22 ἐτῶν γὰρ ἦν

---

gegebenen Heil aussagen; das deiktische τουτω weist auf v. 10. 12 zurück. — **v. 18.** καλεσαντες) sie rufen lassend, wie Lc. 19, 13. Zu καθολου vgl. Amos 3, 3f. Sie sollen sich überhaupt nicht hören lassen (φθεγγ., wie II Petr. 2, 16. 18), auch nicht lehren auf Grund des Namens Jesu. Da die Wiederberufung der Angeklagten wie der Befehl zu ihrem Abtreten v. 15 und die ganze dazwischenliegende Beratung v. 16f. mit der erst von Lc. eingeführten Situation im Synedrium zusammenhängt, kann sich in der älteren Erzählung das Predigtverbot nur einfach an v. 14 angeschlossen haben, das nun v. 17f. in doppelter Form erscheint; in welcher Form es dort stand, lässt sich natürlich nicht mehr mit Sicherheit feststellen, doch ist wenigstens das διδασκ. nach v. 2 verdächtig. — **v. 19.** αποκριθ. ειπον) gegen 40mal im Evang. Mit Nachdruck steht das ει δικαιον (Lc. 12, 57) κτλ. vor κρινατε (Lc. 7, 43): ob es recht ist vor Gott (in seinem Urteil, vgl. Lc. 1, 6. 15. 16, 15), auf euch mehr zu hören (ακουειν c. Gen., wie 3, 22) als auf Gott, beurteilt selbst. Das μαλλον steht im Sinne von potius. — **v. 20** begründet, warum sie in dem ihnen verbotenen Reden ein göttliches Gebot sehen, dadurch, dass es ihnen (wegen ihres Zeugenberufs) unmöglich sei (ου δυναμ. im Sinne von Lc. 6, 42), nicht zu reden von dem, wovon sie Augen- und Ohrenzeugen gewesen sind. — **v. 21.** οι δε) wie 1, 6. 2, 41: Sie aber, nachdem sie (dem Verbot v. 18) noch Drohungen hinzugefügt hatten, liessen die Apostel los (απελυσαν, wie 3, 13), die sie auf dem Tempelplatz gestellt hatten (v. 7), weil sie nichts fanden (vgl. Lc. 23, 4. 24, 23) in betreff der Art (bem. den Art. vor dem ganzen Satz, wie Lc. 1, 62), wie sie dieselben strafen sollten, und zwar um des Volkes willen, weil alle Gott priesen über (vgl. Lc. 2, 20) dem Geschehenen. Hiernach ist offenbar das v. 17 beschlossene απ. απειλησ. gebildet, aber die neue Motivierung davon, dass sie es bei dem Predigtverbot bewenden liessen, schliesst offenbar die andersartige, die v. 16 gegeben war, als Ausmalung des Lc. aus. Auch der wahrscheinlich aus 5, 29 antizipierte Protest der Apostel dagegen (v. 19f.) ist hier geschichtlich schwer vorstellbar; und dass überhaupt von einem strafwürdigen Verhalten der Apostel die Rede ist, erklärt sich nicht aus v. 16f., sondern nur aus der Kritik der Hierarchen, die in 3, 15. 17. 4, 10f. lag. — **v. 22.** ετων γαρ ην) wie Lc. 2, 37. Zu πλειονων ohne η vgl. Mt. 26, 53, zu γινεσθαι επι Lc. 3, 2.

πλειόνων τεσσεράκοντα ὁ ἄνθρωπος ἐφ' ὃν γεγόνει τὸ σημεῖον
τοῦτο τῆς ἰάσεως. 23 ἀπολυθέντες δὲ ἦλθον πρὸς τοὺς ἰδίους
καὶ ἀπήγγειλαν ὅσα πρὸς αὐτοὺς οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι
εἶπαν. 24 οἱ δὲ ἀκούσαντες ὁμοθυμαδὸν ἦραν φωνὴν πρὸς τὸν
θεὸν καὶ εἶπαν· δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν
γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, 25 ὁ τοῦ πατρὸς
ἡμῶν διὰ στόματος Δαυεὶδ παιδός σου εἰπών· ἱνατί ἐφρύαξαν
ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά; 26 παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς
γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ
κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. 27 συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ
πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρώ-
δης τε καὶ Πόντιος Πειλᾶτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ,
28 ποιῆσαι ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλὴ προώρισεν γενέσθαι.

Das Augm. beim Plusquamp. *γεγονει* fehlt, wie gewöhnlich im N. T. Das *σημειον* ist durch den gen. epexeg. *ιασεως* näher bestimmt. Je älter der Mann war, desto mehr musste die Heilung Anlass zum Preise Gottes geben. Diese Bemerkung hat nur einen Sinn, wenn die ganze Verhandlung auf dem Tempelplatz stattfand und sie so die Darstellung derselben abschloss. — **v. 23.** *απολυθεντες*) knüpft an das *απελυσαν* v. 21 an. Das *προς τους ιδιους* geht auf den Kreis der Apostel, zu denen sie gehörten. Bem. den Rückweis auf v. 18. — **v. 24.** *οι δε*) geht auf die *ιδιοι* v. 23. Zu dem objektlosen *ακουσαντες* vgl. 2, 37, zu *ηραν φωνην* Lc. 17, 13, während 2, 14 das Komp. stand. Das gemeinsame Gebet ist wohl, wie 1, 24, von Petr. gesprochen gedacht. Das *ο ποιησας κτλ.* (Nehem. 9, 6) steht ohne *ει*, wodurch die Hinweisung auf die in der Schöpfung bewiesene Allmacht eine viel zu selbständige Bedeutung gewönne. — **v. 25f.** *του πατρος ημων*) steht mit Nachdruck voran, um die Beziehung des durch Davids (*παιδ. σ.*, wie Lc. 1, 69) Mund (*δια στομ.*, wie 1, 16) gesprochenen Gotteswortes auf die Betenden sicherzustellen. Es folgt Psal. 2, 1f. wörtlich nach den LXX. — **v. 27** begründet, warum die Gebetsanrede auf diesen Ausspruch hinwies, dadurch, dass derselbe sich in Wahrheit (*επ αληθ.*, wie Lc. 4, 25. 22, 59) eben jetzt erfüllt hat. Das an die Psalmstelle anknüpfende *συνηχθησαν* steht mit *επι* im feindlichen Sinne: versammelt haben sie sich wider deinen heiligen Knecht (3, 13. 14) Jesum. Das auf die Taufe Jesu anspielende *ον εχρισας* (Psal. 45, 8. Jes. 61, 1) deutet an, dass er der in der Psalmstelle genannte *χριστος* ist. Herodes (Lc. 23, 11) repräsentiert die *βασιλεις*, Pilatus die *αρχοντες* (v. 26), die römischen Soldaten (2, 23) die *εθνη*, und die zwölf Stämme sind wegen der Beziehung auf die *λαοι* v. 25 als *λαοι ισρ.* bezeichnet. — **v. 28.** *του ποιησαι*) Der Gen. des Inf., wie 3, 2, bezeichnet als Absicht ihrer Zusammenrottung, Jesum zu töten, womit sie aber nur ausführten, wie viel Gottes Hand und

29 καὶ τὰ νῦν, κύριε, ἔπιδε ἐπὶ τὰς ἀπειλὰς αὐτῶν, καὶ δὸς
τοῖς δούλοις σου μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου
30 ἐν τῷ τὴν χεῖρα ἐκτείνειν σε εἰς ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέ-
ρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ.
31 καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγ-
μένοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ ἐλά-
λουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας.

32 τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ
ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον

Rat vorherbestimmte (προωρισεν, wie Röm. 8, 29 f.). Das Zeugma fordert, bei η χειρ (Lc. 1, 66) nicht an die ausführende, sondern an die verfügende Macht zu denken, die durch seinen Ratschluss (βουλη, wie 2, 23) gelenkt wird. — **v. 29.** τα νυν) vgl. II Makk. 15, 8. Das επιδε (Lc. 1, 25 absolut) steht hier von der göttlichen Fürsorge, welche die Drohungen der Hierarchen (v. 21), die in der Gegenwart als die αρχοντες der Psalmstelle (v. 26) betrachtet werden, zunichte machen soll, indem er seinen Knechten (entsprechend dem δεσποτα v. 24, wie Lc. 2, 29) verleiht (δουν. c. inf. wie 2, 4), mit aller Freimütigkeit sein Wort zu reden. Die Verkündigung der Apostel ist wie die Christi selbst (Lc. 5, 1) ein Wort Gottes, da sie seine Knechte sind, wie er (v. 27). — **v. 30.** εν τω) auf Grund dessen, dass (sofern diese Bestätigung ihrer Verkündigung durch den göttlichen Machtbeistand ihnen jenen Freimut verleihen wird) du deine Hand ausstreckst (εκτεινειν, wie Lc. 5, 13. 6, 10) zur Heilung (v. 22). Das και σημ. κ. τερ. γιν. (2, 43) schliesst sich sehr unbequem an εν τω — εκτεινειν σε an, und ist wohl Zusatz des Lc., da das δια τ. ονομ. κτλ. offenbar auf die Lahmenheilung hinweist, von der in der Quelle bisher allein die Rede war. — **v. 31.** δεηθεντων) besonders häufig bei Lc. (vgl. 21, 36. 22, 32). Das wunderbare Erbeben (εσαλευθη, wie Lc. 6, 48) der Stätte, an der sie versammelt waren (wobei wohl an das υπερωον 1, 13 gedacht ist), gilt als Omen der Gebetserhörung. Das απαντες steht nachdrücklich im Gegensatz zu Petr., der schon v. 8 mit heiligem Geiste (bem. das Voranstehen des Adj., wie 1, 8. 2, 38) erfüllt war. In dem ελαλ. κτλ. erfüllt sich die Bitte v. 29, woraus mit Sicherheit folgt, dass bei τ. ιδιους v. 23 an die Apostel gedacht ist.

4, 32—5, 16, bildet im Sinne des Lc. die Einleitung zum 3. Abschnitt des 1. Teils, welcher von einer gesteigerten Verfolgung der Jünger handelt, und beginnt mit einer Schilderung der Gütergemeinschaft (2, 44 f.) — τ. δε πληθους) vgl. 2, 6, hier im Gegensatz zu den Aposteln die Gemeinschaft der Gläubiggewordenen, an der von anderer Seite her der Segen Gottes sichtbar wird. Die Einheit des Herzens (als Sitz der Liebe) wird noch dadurch gesteigert, dass auch die ψυχη (sonst

εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά. 33 καὶ δυνάμει μεγάλῃ
ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς
ἀναστάσεως, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς. 34 οὐδὲ
γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς· ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰ-
κιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομέ-
νων 35 καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διεδί-
δετο δὲ ἑκάστῳ καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν. 36 Ἰωσὴφ δὲ ὁ

---

gerade Bezeichnung der Individualität, vgl. 2, 41) nur eine war. Vgl. I Chron. 12, 38, wo *μια ψυχ.* das לב אחד wiedergiebt. — *ουδε εις*) wie Röm. 3, 10: auch nicht einer sagte von irgend einem seiner Besitztümer (*τ. υπαρχ. αυτω*, wie Lc. 8, 3), dass es sein eigen sei. Das *ην αυτοις παντα κοινα* steht in noch umfassenderer Bedeutung, als 2, 44, von voller Gütergemeinschaft. — **v. 33.** *δυναμει*) bezeichnet die von ihrem Zeugnis (*μαρτυρ.*, wie I Kor. 1, 6. II Thess. 1, 10) ausgehende Machtwirkung (I Kor. 2, 4 f.), das sie pflichtmässig, d. h. ihrem Auftrage gemäss abgaben (bem. das Comp. *απεδ.*). Daher werden sie ausdrücklich als die Apostel des (erhöhten) Herrn Jesus (1, 21) bezeichnet, der sie, wie das durch seine gesperrte Stellung betonte *τ. αναστ.* sagt, mit dem Zeugnis von seiner Auferstehung betraut hatte (1, 22. 2, 32. 3, 15). Das eng verbindende *τε* hebt hervor, wie die Folge dieser *δυναμ. μεγ.* ein grosses Wohlgefallen (2, 47) des Volkes war, das auf sie alle gerichtet (*ην επι* c. acc., wie Lc. 2, 40). Dieser Vers, der aufs unbequemste die Schilderung der Gütergemeinschaft unterbricht, kann nur die ursprüngliche Darstellung von der Erhörung des Gebets v. 30 sein, wodurch v. 31 f. als Ausmalung des Lc. ausgeschlossen werden, der erst nachträglich diesen Vers eingeschaltet hat und nun, das *παντας* von den *πιστευσαντες* v. 32 nehmend, die weitere Ausmalung von v. 32 als Grund dieses Wohlgefallens anknüpft. — **v. 34.** *ουδε γαρ*) wie v. 12, schildert mit den Worten aus Deut. 15, 4, wie auch nicht irgend ein Bedürftiger unter ihnen war, weil, wieviele Besitzer von Grundstücken (1, 18 f.) oder Häusern waren, (dieselben) verkaufend, den Preis dessen, was sie verkauften, brachten, und nach **v. 35** zu den Füssen der Apostel niederlegten. Dass es ihnen damit zur freien Disposition überlassen war, zeigt das Folgende, wonach es verteilt wurde (Lc. 18, 22), je nachdem irgend einer etwa (es) bedurfte (wörtlich wie 2, 45). Das *χωρ.* — *πωλ.* — *εφερον τιμ.* — *ετιθ. π. τ. ποδ. τ. αποστ.* ist bereits aus der folgenden Erzählung der Quelle entnommen, die es vorbereitet. — v. 36 f. leitete in der Quelle die Geschichte von Ananias und Sapphira ein und rührt zweifellos von andrer Hand her, wie v. 32. 34 f., da dieser Einzelfall unmöglich der Erwähnung wert gehalten wäre, wenn wirklich das hier erzählte Verhalten ein ganz allgemeines gewesen wäre. Lc. nimmt es natürlich als ein blosses Beispiel desselben. — **v. 36.** *ο επικληθ.*) wie 1, 23. Der seitens der Apostel dem Joseph gegebene

ἐπικληθεὶς Βαρνάβας ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὅ ἐστιν μεθερμη-
νευόμενον υἱὸς παρακλήσεως, Λευείτης, Κύπριος τῷ γένει, 37
ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ, πωλήσας ἤνεγκεν τὸ χρῆμα καὶ ἔθηκεν
πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων. V, 1 *ἀνὴρ δέ τις Ἀνανίας*
ὀνόματι σὺν Σαπφείρᾳ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ ἐπώλησεν κτῆμα,
2 *καὶ ἐνοσφίσατο ἀπὸ τῆς τιμῆς, συνειδυίης καὶ τῆς γυναικός,*
καὶ ἐνέγκας μέρος τι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων ἔθηκεν.
3 *εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· Ἀνανία, διὰ τί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν*
καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ νοσφίσα-
σθαι ἀπὸ τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου; 4 *οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν καὶ*
πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν; τί ὅτι ἔθου ἐν τῇ καρδίᾳ

Beiname Barnabas, nach dem er im Folgenden stets ausschliesslich genannt ist, wird verdolmetscht (Mc. 5, 41): *υιος παρακλησεως*, das sonst im Evang. nur von Tröstung (2, 25. 6, 24) steht, hier aber wohl von prophetischer Ansprache überhaupt (I Kor. 14, 3). — **v. 37.** *χρημα*) steht hier von dem Gelde, das er durch den Verkauf des ihm gehörigen (*υπαρχ. αυτ.*, wie 3, 6) Ackers gewonnen hatte. Bem., wie hier und 5, 10 *προς* stand, wie Mc. 5, 22. 7, 25, während Lc. 5, 2 sein *παρα* (v. 35) eingebracht hat. — **5, 1.** *ανηρ δε*) markiert den Gegensatz zu Barnabas. Das *συν* deutet an, dass er in Gemeinschaft mit seinem Weibe handelte, wenn er ein Besitztum verkaufte. — **v. 2.** *ενοσφ. απο*) wie Jos. 7, 1: er unterschlug (etwas) von dem Kaufpreis, und zwar ebenfalls unter Mitwissen (vgl. I Kor. 4, 4) seines Weibes, indem er nur einen Teil (vgl. Lc. 15, 12) zu den Füssen der Apostel niederlegte. — **v. 3.** *δια τι*) wie Lc. 19, 23. Die Frage setzt voraus, dass er den Satan (Lc. 13, 16. 22, 31) hätte verhindern können, sein Herz mit der betrügerischen Absicht zu erfüllen. Dieselbe wird als ein Belügen des heiligen Geistes dargestellt (*ψευσ.* c. acc., wie Deut. 33, 29. Jes. 57, 11), sofern die mit ihm erfüllten Apostel, denen er das Geld übergab, seine That der Aufopferung der Gemeinde als eine der That des Barnabas (4, 37) analoge verkündigen sollten, und er doch von dem Preise des Grundstücks (als welches hier das *κτημα* v. 1 erscheint) etwas unterschlagen hatte. Er trachtete also nach dem Ruhm einer Aufopferung, die er doch nicht leistete. — **v. 4.** *ουχι*) in der Frage, die eine Bejahung in sich trägt, wie Lc. 6, 39: verblieb es (nämlich das *χωριον*) dir nicht als Eigentum, wenn es blieb, wie es war (Gegensatz zu *πραθεν*)? Bem. das Wortspiel mit dem *μενειν*. Und befand es sich nicht auch als verkauftes (d. h. sein Kaufpreis) in deiner Verfügungsgewalt? Die Frage ist, wie die ganze Voraussetzung der Erzählung, die darum aus einer Quelle herrühren muss, der schlagendste Beweis, dass die Auffassung des Lc. 2, 45. 4, 34 f. eine unrichtige, da die Allgemeinheit dieses Verhaltens mindestens einen moralischen Zwang ausgeübt hätte. — *τι οτι*) vgl. Lc. 2, 49: was hat

σου τὸ πρᾶγμα τοῦτο; οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ θεῷ.
5 *ἀκούων δὲ ὁ Ἀνανίας τοὺς λόγους τούτους, πεσὼν ἐξέψυξεν.*
καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας· 6 *ἀνα-*
στάντες δὲ οἱ νεώτεροι συνέστειλαν αὐτὸν καὶ ἐξενέγκαντες
ἔθαψαν. 7 *ἐγένετο δὲ ὡς ὡρῶν τριῶν διάστημα καὶ ἡ γυνὴ*
αὐτοῦ μὴ εἰδυῖα τὸ γεγονὸς εἰσῆλθεν. 8 *ἀπεκρίθη δὲ πρὸς*
αὐτὴν Πέτρος· εἰπέ μοι, εἰ τοσούτου τὸ χωρίον ἀπέδοσθε; ἡ
δὲ εἶπεν· ναί, τοσούτου. 9 *ὁ δὲ Πέτρος πρὸς αὐτήν· τί ὅτι*

---

es für eine Bewandtnis (hinsichtlich des Grundes) damit, dass du in deinem Herzen festsetztest (*εθ. εν τ. καρδ.*, wie Lc. 1, 66. 21, 14, doch hier von dem Beschluss) dieses Thun (*πραγμα*, wie Gen. 19, 22. 44, 15)? Er hat Gott gelogen (Dat., wie Jos. 24, 27. Psal. 18, 45), sofern seine Aufopferung des angeblich ganzen Besitztums den Aposteln als eine das volle Wohlgefallen Gottes verdienende erscheinen sollte. Natürlich weiss der Apostel darum durch göttliche Erleuchtung. — **v. 5.** *ακουων*) im part. praes. bezeichnet, wie er unmittelbar beim Hören dieser Worte niederfallend seine Seele aushauchte. Dass dies Gottesgericht irgendwie durch Petrus vermittelt war, erhellt nicht. Daraus, dass über alle, die es hörten, eine grosse Furcht kam (vgl. Lc. 1, 65) ergiebt sich, dass das Geld in voller Gemeindeversammlung übergeben war, und dass alle aus den Worten des Petrus erkannten, wie dies offenbare Gottesgericht die Strafe für die schwere Sünde des Ananias war, vor der die Gemeinde dadurch gewarnt werden sollte. — **v. 6.** *αναστ.*) wie 1, 15. Die *νεωτεροι* (Lc. 22, 26) sind die jüngeren Glieder der Gemeinde, die ohne besondere Beamtung, wie selbstverständlich, die äusseren Dienste leisteten, die hier darin bestanden, dass sie den Toten zudeckten und, nachdem sie ihn hinausgetragen, ihn begruben (2, 29). — **v. 7.** *εγενετο — και*) wie Lc. 5, 1. Die Zeitbestimmung (ein Zwischenraum von etwa 3 Stunden) ist strukturlos eingeschoben, wie Lc. 9, 28. Bem. die subjektive Negation: ohne doch, wie man erwarten sollte, um das Geschehene zu wissen. Das *εισηλθεν* bestimmt sich, wie nachher v. 10, aus dem Kontext, wie Lc. 11, 37: in die Gemeindeversammlung. — **v. 8.** *απεκριθη*) wie 3, 12, ohne vorherige Frage: auf Anlass ihres Kommens hub Petrus an. Er scheint vorauszusetzen, dass das Weib kommt, um nach dem Eindruck, den die Schenkung ihres Mannes gemacht hat, zu sehen. Zu *ειπε μοι ει* vgl. Lc. 22, 66. Das deiktische *τοσουτου*, das auf das noch daliegende Geld hinweist, steht als gen. pret. nachdrücklich voran. Die Frage, ob sie das Grundstück (v. 3) um diesen Preis verkauft haben, wie also der Mann bei seiner Schenkung angegeben haben muss, bejaht das Weib (*ναι*, wie Mt. 5, 37, im Evang. nur als Bekräftigungsformel). Die Frage soll feststellen, ob das Weib mitschuldig ist. — **v. 9.** *προς αυτην*) ohne verb. dic. wie 2, 38. Zu *τι οτι* vgl. v. 4. Das *συμφωνειν* (Mt. 20, 2) ist hier

συνεφωνήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου; ἰδοὺ οἱ πόδες τῶν θαψάντων τὸν ἄνδρα σου ἐπὶ τῇ θύρᾳ, καὶ ἐξοίσουσίν σε.
10 *ἔπεσεν δὲ παραχρῆμα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἐξέψυξεν· εἰσελθόντες δὲ οἱ νεανίσκοι εὗρον αὐτὴν νεκράν, καὶ ἐξενέγκαντες ἔθαψαν πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς.*
11 *καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα.*
12 *διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ· καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν πάντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος·*
13 *τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ' ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός*
14 *— μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ, πλήθη ἀνδρῶν τε*

---

passivisch gewandt mit dem Dat., wie Lc. 23, 15, statt *υπο* c. gen. Sie sind übereingekommen, auf die Probe zu stellen (*πειρασαι*, wie Exod. 17, 2. Num. 14, 22. Psal. 78, 41) den (in den Aposteln wirksamen) Geist Jehovas (*πν. κυρ.*, wie Lc. 4, 18 nach Jes. 61, 1), ob sie sich durch die nur scheinbar der des Barn. gleiche Aufopferung werden täuschen lassen. Das *ιδου* schliesst hebräischartig das Verb. ein, wie Lc. 1, 36. 38. Zu dem plastischen *οι ποδες των θαψ.* vgl. Lc. 1, 79, zu *επι τ. θυρ.* 3, 10. Petr. weiss, dass die Jünglinge demnächst zurückkehren müssen, und dass die gleich Schuldige auch das gleiche Strafgericht ereilen wird, daher das *εξοισ.* mit Beziehung auf v. 6. — **v. 10.** *παραχρ.*) wie 3, 7. Die *νεωτεροι* v. 6 heissen hier (ohne Wechsel des Sinnes) *νεανισκοι* (vgl. Lc. 7, 14); gerade wie dort wird erzählt, wie sie das Weib, das sie tot fanden, hinaustrugen und begruben neben (*προς* c. acc., wie 3, 2) ihrem Manne. — **v. 11.** Wiederholung von v. 5, doch so, dass hier statt der Anwesenden steigernd die gesamte Gemeinde (*εκκλησια*, hier zum ersten Male, ganz unvermittelt, auftretend) und alle (ausserhalb der Gem.), die davon hörten, genannt sind. — **v. 12.** *δια δε τ. χειρ.*) vgl. 2, 23. Hier erst scheint die ältere Erzählung von der Wunderthätigkeit der Apostel in umfassenderem Sinne zu berichten, was Lc. schon 2, 43 antizipierte. Die *παντες* sind nach dem Zusammenhang mit v. 11 die Glieder der *εκκλησια*, die sich einmütig mit den Aposteln in der Halle Salomo's (3, 11) aufhielten, und denen **v. 13** als *λοιποι* die *παντες* aus v. 11, also die Nichtchristen, gegenüberstehen, von denen keiner wagte, in engere Verbindung mit den Aposteln zu treten (*κολλασθαι*, wie Lc. 15, 15), wie die um sie versammelte Gemeinde, da das Volk sie nur (aus ehrerbietiger Entfernung) pries (*εμεγαλ.*, wie Lc. 1, 46). — **v. 14** ist eine Parenthese, welche nur der Vorstellung vorbeugt, als ob diese scheue Zurückhaltung Bekehrungen durch die Apostel verhinderte: um so mehr aber (*μαλλον* im Sinne von magis, abweichend von 4, 19) wurden (der Gemeinde) hinzugefügt solche, die dem Herrn gläubig waren, d. h. deren ganzes Heilsvertrauen dem erhöhten Christus galt. Der hyperbolische Plural *πληθη* steht, weil jetzt

καὶ γυναικῶν —, 15 *ὥστε καὶ εἰς τὰς πλατείας ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάττων, ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν.* 16 *συνήρχετο δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἱερουσαλήμ, φέροντες ἀσθενεῖς καὶ ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες.*

17 *ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, ἐπλήσθησαν ζήλου* 18 *καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ ἔθεντο αὐτοὺς ἐν*

---

nicht nur eine Menge von Männern, sondern auch von Weibern bekehrt wurde. Wegen der Rückweisung auf 4, 4 dürfte die unbequem die Erzählung unterbrechende Parenthese von Lc. herrühren, an den auch das *τε — και* erinnert. — **v. 15.** *ωστε*) wie 1, 19, knüpft ausschliesslich an v. 13 an, wonach man die Apostel nicht anzugehen oder herbeizuholen wagte, sodass man sogar die Kranken (nur) auf die Strassen hinaustrug und sie dort niedersetzte (3, 2) auf kleinen (leicht tragbaren) Betten (daher das Diminutiv) und Bahren (*κραβ.*, wie Mc. 2, 4). Der gen. abs. zeigt, dass es Petrus war, von dessen Schatten die Rede ist, der also in der Quelle ebenso durch seine Wunderthätigkeit, wie durch seine Reden hervorragte. Das *καν* (Mc. 5, 28) involviert den Gedanken: damit er sie irgendwie berührte, auch wenn nur sein Schatten einen von ihnen beschattete (*επισκιασ.* c. dat., wie Lc. 1, 35). — **v. 16.** *συνηρχ. — το πληθ.*) wie 2, 6, nur das schildernde Imperf., weil es immer wieder geschah. Das *τ. περιξ πολεων* bildet einen Begriff: die Nachbarstädte Jerus.'s. Das *φεροντες* geht auf das kollektive *πληθος*, wie 3, 11 das *εκθαμβοι*, das *οχλουμ. υπο πνευμ. ακαθ.* erinnert an Lc. 6, 18. Das argumentierende *οιτινες* motiviert das Hinzubringen der Kranken, welche ja (durch die Apostel v. 12) geheilt wurden sämtlich. Bem. das betonte *απαντες* am Schluss. Hier ist von der Zurückhaltung v. 13 keine Rede mehr; daher wohl Zusatz des Lucas.

v. 17 beginnt nun die Erzählung von der gesteigerten Verfolgung, worauf es dem Lc. vor allem in diesem Abschnitt ankommt (vgl. zu 4, 32). — *αναστας*) abweichend von 1, 15. 5, 6, vom Eintreten in die Aktion, besonders feindliche, wie Hiob 16, 8. Mt. 12, 41. Der Hohepriester und seine Genossen (*οι συν αυτω*, wie Lc. 9, 32) bilden die Sadducäerpartei, die aber von Lc. nach 4, 1f. nur noch als eine *αιρεσις* (II Petr. 2, 1) betrachtet wird, welche sich durch gewisse Lehrmeinungen charakterisiert. Das *η ουσα* (statt *οι οντες*) ist vom Prädikat attrahiert. Sie wurden mit Eifersucht erfüllt auf die Volksgunst, welche die Apostel auf sich zogen, und welche der Grund ihres erneuten Einschreitens wird. — **v. 18** erinnert an 4, 3 und wird also von der Hand des Lc. herrühren, wie jene Stelle, zumal die Gefangensetzung aus dem v. 17 angegebenen Motiv geschichtlich ebenso undenkbar, wie dort. Es wird nur der Gewahrsam, in dem man

τηρήσει δημοσίᾳ. 19 ἄγγελος δὲ κυρίου διὰ νυκτὸς ἤνοιξεν τὰς θύρας τῆς φυλακῆς, ἐξαγαγών δὲ αὐτοὺς εἶπεν· 20 πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης. 21 ἀκούσαντες δὲ εἰσῆλθον ὑπὸ τὸν ὄρθρον εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκον. παραγενόμενος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ οἱ σὺν αὐτῷ συνεκάλεσαν τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, καὶ ἀπέστειλαν εἰς τὸ δεσμωτήριον

---

sie unterbrachte, ausdrücklich als ein öffentlicher, d. h. als ein Gefängnis bezeichnet. Jetzt erstreckt sich also nach Lc. die Einkerkerung bereits auf alle Apostel. — **v. 19.** *αγγ. κυρ.*) erinnert an 12, 7 und ist, wie die ganze wunderbare Befreiung der Apostel, die ohne jeden Einfluss auf den folgenden Hergang bleibt, Ausmalung des Lc. nach Analogie der dort aus seiner Quelle entnommenen Erzählung. Das *δια νυκτος* kann sich nicht, wie Lc. 5, 5, darauf beziehen, dass das Folgende die ganze Nacht beanspruchte, sondern deutet nur an, dass es zur Nachtzeit (eig. durch die Nacht hin, während der Nacht) geschah. Der Engel öffnet die verschiedenen Thüren des Gefängnisses (wie 12, 10) und redet ihnen, indem er sie hinausführt, ermunternd zu. — **v. 20.** *πορευεσθε*) ein Lieblingswort des Lc.: gehet hin und aufgetreten (*σταθ.* nach 2, 14) redet im Tempel dem Volk alle Worte (*ρημ.* ebenfalls nach 2, 14) dieses Lebens. Der Gen. kann nur gen. obj. sein (de vita), und das *ταυτης* (deiktisch, wie 4, 17) hinweisen auf das Leben, das den Aposteln als das gegenwärtig durch den Messias (vgl. 3, 15) dargebotene bekannt ist. — **v. 21.** *ακουσαντες*) ohne Objekt, wie 2, 37. 4, 24, hebt ihre Folgsamkeit gegen den Befehl des Engels hervor, weshalb auch das thatsächlich kaum vorstellbare *υπο* (III Makk. 5, 2. Tob. 7, 11) *τ. ορθρον* (gegen die Morgendämmerung hin, vgl. Lc. 24, 1) nur hervorhebt, dass sie nicht früh genug die ihnen befohlene Lehrthätigkeit beginnen konnten. Das pleonastische *παραγεν.* (Evang. 7, 4 und sehr häufig bei Lc.) nimmt hier lediglich das *αναστας* v. 17 auf, da ja die Verhaftung nur mittelbar durch sie geschah, um zu sagen, wozu sie sich in ihrer Wut anschickten, und legt die Vermutung nahe, dass in der Quelle erst hier von dem Vorgehen des Hohenpriesters und seiner Genossen erzählt wurde, das zunächst lediglich darin bestand, dass man den Hohenrat zusammenrief (*συνεκαλ.*, wie Lc. 15, 6. 9). Das schliesst nicht aus, dass, ähnlich wie v. 17, bei dieser Gelegenheit die hohepriesterliche Clique als der Kern der saddukäischen Partei bezeichnet war (vgl. zu 4, 6). Dass hier verschiedene Hände gearbeitet haben, erhellt auch daraus, dass das mit *συνεδριον* durch *και* (und zwar) durchaus tautologisch verbundene *πασαν τ. γερουσιαν τ. υιων ισρ.* (Exod. 3, 16. 4, 29. 12, 21) sich nur erklärt, wenn hier in der Quelle wirklich mit ATlichem Ausdruck eine Berufung des Hohenrats erzählt war, die Lc. durch den vorausgeschickten gangbaren Ausdruck (vgl. Mc. 14, 55) erläuterte. Das Folgende gehört natürlich ihm an, da es mit v. 17—20 zusammenhängt. Zu *δεσμωτηριον* vgl. Gen. 40, 3.

ἀχθῆναι αὐτούς. 22 οἱ δὲ παραγενόμενοι ὑπηρέται οὐχ εὗρον αὐτοὺς ἐν τῇ φυλακῇ· ἀναστρέψαντες δὲ ἀπήγγειλαν 23 λέγοντες ὅτι τὸ δεσμωτήριον εὕρομεν κεκλεισμένον ἐν πάσῃ ἀσφαλείᾳ καὶ τοὺς φύλακας ἑστῶτας ἐπὶ τῶν θυρῶν, ἀνοίξαντες δὲ ἔσω οὐδένα εὕρομεν. 24 ὡς δὲ ἤκουσαν τοὺς λόγους τούτους ὅ τε στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς, διηπόρουν περὶ αὐτῶν, τί ἂν γένοιτο τοῦτο. 25 παραγενόμενος δέ τις ἀπήγγειλεν αὐτοῖς ὅτι ἰδοὺ οἱ ἄνδρες οὓς ἔθεσθε ἐν τῇ φυλακῇ

Mt. 11, 2; das *αχθηναι* steht hier im Sinne von gerichtlicher Vorführung. — **v. 22.** *οι — υπηρ.*) die (im Gefängnis, in das sie v. 21 geschickt waren) angekommenen Diener fanden sie natürlich nach v. 19 dort nicht vor. Zu *αναστρεψ.* vgl. Gen. 49, 22. Richt. 8, 13. Jerem. 41, 14. Das *απηγγ.* steht hier, wie v. 25, von dienstlicher Meldung. — **v. 23** malt mit *οτι* recit. den Befund der Diener, die, weil die Befreiung der Apostel durch ein Wunder erfolgt war, das Gefängnis wohl verschlossen fanden in aller Sicherheit (vgl. II Makk. 3, 22), so dass auf natürliche Weise niemand entrinnen konnte und die Wächter (*φυλ.*, wie Gen. 4, 9. Ezech. 27, 11) dicht an der Thüre stehend, so dass schon darum keiner hinauskonnte; als sie aber (die Thüren) öffneten, fanden sie inwendig niemanden. — **v. 24.** *ως δε*) lukan., vgl. 1, 10. Der *στρατηγος τ. ιερου* (4, 1), der bei der Flucht der im Tempel Verhafteten die grösste Verantwortung hatte, und die Hohenpriester, welche die Verhaftung veranlasst (v. 17), werden durch *τε και* eng verbunden als die, welche nun ratlos waren in betreff der Worte v. 23, was dieses wohl werden möchte. Bem. die offenbare Nachbildung von 2, 12, nur das *διηπ.* im Act., wie Lc. 9, 7, und den nur bei Lc. so häufigen Optativ. — **v. 25** knüpft unmittelbar an v. 21 an, so dass sogar das *παραγεν. — απηγγ. οτι* nur in v. 22 antizipiert erscheint, und ist wohl die Fortsetzung des älteren Berichts, wonach in einer Synedriumssitzung, die immerhin der wieder auftauchenden Messiasfrage wegen berufen war, verkündigt wurde, dass die Apostel wieder im Tempel predigten, was ihnen nach 4, 17f. so nachdrücklich verboten war. So erst erscheint ein wirklich greifbarer geschichtlicher Grund zur Sistierung der Apostel. Die Voraussetzung, dass die Apostel jenem Gebot zuwider im Tempel den Messias verkündigten, war in der älteren Erzählung 4, 33. 5, 12 ausreichend gegeben, während es Lc. dadurch noch näher motivieren zu müssen meinte, dass sie (bei ihrer von ihm vorausgesetzten wunderbaren Befreiung) ausdrücklich dazu angewiesen waren. Die Form der Meldung knüpft natürlich an die Voraussetzungen des Lc. (*εθεσθε εν τ. φυλ.*, vgl. v. 18) an, während das *εστωτες* noch im Unterschiede von v. 20 an 4, 14 erinnert. Auch dass die Apostel hier als Volkslehrer erscheinen, gehört nach 4, 2. 18 der Vorstellung des Lc. an, während doch das Lehren ihnen niemand verbieten konnte, wenn sich dasselbe nicht dem ausdrücklichen Verbot der

εἰσὶν ἐν τῷ ἱερῷ ἑστῶτες καὶ διδάσκοντες τὸν λαόν. 26 τότε ἀπελθὼν ὁ στρατηγὸς σὺν τοῖς ὑπηρέταις ἦγεν αὐτούς, οὐ μετὰ βίας — ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν —, μὴ λιθασθῶσιν· 27 ἀγαγόντες δὲ αὐτοὺς ἔστησαν ἐν τῷ συνεδρίῳ. καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ ἀρχιερεὺς 28 λέγων· παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν ὑμῖν μὴ διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ, καὶ ἰδοὺ πεπληρώκατε τὴν Ἱερουσαλὴμ τῆς διδαχῆς ὑμῶν, καὶ βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου. 29 ἀποκριθεὶς δὲ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπαν· πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώ-

---

geistlichen Oberbehörde entgegen auf die Messianität Jesu bezog. — **v. 26** zeigt, dass auch das Auftreten des *στρατηγ.* und der *υπηρεται* in v. 22. 24, wie das *αχθ.* v. 21, sehr wohl aus dem älteren Bericht antizipiert sein können, wo es sich um die Verhaftung der das Predigtverbot übertretenden Apostel handelt, die das Jmperf. *ηγεν* in der Art ihres Vollzugs schildert. Durchaus wahrscheinlich wird nämlich beschrieben, wie dieselbe nicht mit Gewalt (*μετα βιας*, wie Exod. 14, 25) erfolgen konnte aus Furcht vor dem Volke. Das *μη λιθ.* knüpft man am besten an *ου μετα βιας* an, so dass das *εφοβ. γαρ τ. λαον* (Lc. 22, 2) reine Parenthese bleibt, die, wie v. 14, sehr wohl von Lc. herrühren kann, da sich das *μη λιθ.* hinlänglich aus dem *δια τ. λαον* 4, 21 erklärt. Von dieser Befürchtung war weder 4, 3, noch 5, 18 die Rede, weshalb hier offenbar zum ersten Male in der älteren Erzählung eine solche Verhaftung eintritt. — **v. 27.** *εστησαν*) vgl. 4, 7. Zu *επηρωτ. αυτ. λεγ.* vgl. Lc. 3, 10. 14. — **v. 28.** *παρηγγ.*) wie 4, 18, verstärkt durch *παραγγελια* nach Analogie von 4, 17. Das *μη διδ. επι τ. ονομ. τ.* ist um so mehr Wiederaufnahme von 4, 17 f., als dem deiktischen *τουτω* in diesem Zusammenhange jede Beziehung fehlt; doch kann auch in der älteren Erzählung eine Hinweisung auf das dort von ihr formulierte Predigtverbot gestanden haben. Das *και ιδου* (1, 10) leitet den Kontrast ihres thatsächlichen Verhaltens dagegen ein, wonach sie die ganze Stadt erfüllt haben mit ihrer Lehre. Neben dieser vom Standpunkt des Lc. völlig erschöpfenden Angabe der Anklage gegen sie fällt sehr auf die zuerst auf den Inhalt ihres Predigens eingehende, wonach sie mit der Verkündigung Jesu als des Messias das Blut Jesu, dessen Namen sie nicht aussprechen mögen (daher das verächtliche *τ. ανθρωπ. τουτ.*), über sie bringen wollten (vgl. Richt. 9, 24), d. h. das Volk aufreizen, dass sie den Tod Jesu an ihnen rächen. Erst dies ist sicher der geschichtliche Grund ihres ersten, wie ihres jetzigen Einschreitens und daher der aus der älteren Darstellung entnommene Hauptteil der Anklage. — **v. 29.** *αποκριθ. ειπαν*) In der Anklage lag die Frage, wie sie sich deshalb verantworten könnten, und die Antwort, die sie hier darauf gaben, war 4, 19 bereits antizipiert, wo auch das *μαλλον* (im Sinne von potius, vgl. dagegen v. 14 von der Hand des Lc.) steht, während hier

ποις. 30 ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου· 31 τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ τοῦ δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. 32 καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν αὐτῷ μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ. 33 οἱ δὲ ἀκούσαντες διεπρίοντο καὶ ἐβούλοντο ἀνελεῖν αὐτούς. 34 ἀναστὰς δέ τις ἐν τῷ συνεδρίῳ Φαρισαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ, νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ, ἐκέλευσεν ἔξω βραχὺ τοὺς ἀνθρώπους ποιῆσαι, 35 εἶπέν τε πρὸς αὐτούς· ἄνδρες Ἰσραηλεῖται, προσ-

---

das πειθαρχειν (v. 32) die originalere Fassung derselben zeigt. Petr. redet im Namen der Apostel, wie 2, 14. — **v. 30.** ο θεος τ. πατ. ημ.) wie 3, 13. Aufs neue wird die Auferweckungsthat Gottes (3, 15) in den schärfsten Kontrast gestellt zu ihrem Verhalten gegen Jesum (wie 2, 23f. 4, 10), weshalb sein Tod hier als eigenhändiges Umbringen (διαχειρ., wie Hiob 30, 24) bezeichnet wird, obwohl das Aufhängen (κρεμασ., wie Lc. 23, 39) am Schandpfahl (vgl. Deut. 21, 22f.), d. h. das Kreuzigen durch anderer Hände geschah (2, 23). — **v. 31.** αρχηγος) wie 3, 15, hier näher bestimmt durch das κ. σωτηρα (Lc. 2, 11), sofern er sein Volk zur Errettung im göttlichen Gericht führt, was er nur als der durch die Rechte Gottes Erhöhte (2, 33) vermag. Das του δουναι (Lc. 1, 77) weist auf die göttliche Absicht hin, durch diese thatsächliche Erklärung zu seinen Gunsten Israel (2, 36. 4, 10) zur Erkenntnis des durch seine Ermordung begangenen Verbrechens und damit zur Sinnesänderung und der mit ihr verheissenen Sündenvergebung (vgl. Lc. 24, 47) zu führen. — **v. 32.** αυτω) geht auf τω ισρ.; denn um den v. 31 angegebenen Zweck zu erreichen, war es notwendig, dass dem Volke das oben von Petrus Gesagte (τα ρηματα) bezeugt werde, und der göttlichen Berufung dazu müssen sie gehorchen, zumal der heilige Geist, der durch Vermittlung des erhöhten Christus (2, 33) ausgegossen und darum ebenfalls ein Zeuge seiner Erhöhung ist, als die höchste Gabe der messianischen Zeit gerade den πειθαρχοντες gegeben ist und so immer aufs neue zu solchem πειθαρχειν (v. 29) treibt. — **v. 33.** οι δε) wie 4, 24, mit dem objektlosen ακουσ. Das διεπριοντο (eig. zersägen, vgl. I Chron. 20, 3) steht von der schmerzlichen Entrüstung, die ihnen ins Herz schnitt (vgl. Lc. 2, 35). Das erzeugte in ihnen den Entschluss (εβουλ., wie v. 28), sie zu töten (2, 23). — **v. 34.** αναστας) wie 1, 15, da die Versammlung natürlich sitzend gedacht ist. Bem. das voranstehende τις, wie 3, 2: einer im Synedrium, ein Pharisäer (also von der Gegenpartei der Priesterschaft v. 17) namens Gamaliel, der ein beim ganzen Volk in Ehren gehaltener (τιμ., wie Hebr. 13, 4) Gesetzeslehrer war, befahl, die Menschen für kurze Zeit (βραχυ, wie Jes. 57, 17) hinauszuschaffen. Diese Situation schwebt dem Lc. schon 4, 15 vor. — **v. 35.** ειπεν τε) verbindet sich eng mit dem

ἔχετε ἑαυτοῖς, ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τούτοις τί μέλλετε πράσσειν.
36 *πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς, λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων, ὃς ἀνῃρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν.*
37 *μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ· κἀκεῖνος ἀπώλετο, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν.*
38 *καὶ τὰ νῦν, λέγω ὑμῖν, ἀπόστητε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τούτων καὶ ἄφετε αὐτούς· ὅτι ἐὰν ᾖ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται·*

Vorigen, weil, eben um dies zu sagen, er die Angeklagten entfernte. Das *προσεχ. εαυτ.* (Lc. 21, 34) wird hier näher bestimmt durch den Satz *τι μελλ. πρ.* (Lc. 22, 23), zu dem das mit Nachdruck ihm vorangestellte *επι* gehört: nehmt euch in acht hinsichtlich dessen, was ihr an diesen Menschen (vgl. v. 28) thun wollt. — **v. 36.** *τουτων*) mit Nachdruck voranstehend, wie Lc. 23, 7, weil aus der Vergangenheit gelernt werden soll. Hier liegt allerdings ein Irrtum vor, da der Aufstand (*ανεστη*, vgl. zu v. 17) des Theudas erst später fällt, als diese Verhandlung. Wegen der Parallelisierung mit Jesu sagt das *τινα* nur allgemein, dass er sich selbst für einen von Bedeutung ausgab (nach Jos. Ant. 20, 5, 1 für einen Propheten). Trotz der grossen Zahl, die ihm anhing (*προσεκλιθη*, wie II Makk. 14, 24), ward er getötet und alle, soviel ihrer ihm gehorchten (vgl. Lc. 16, 31), wurden versprengt und vernichtet. — **v. 37.** *μετα τουτον*) natürlich erst recht irrig. Das Beispiel des Theudas ist wohl von Lc. eingeschaltet, weil es einen mehr religiösen Charakter hatte, und der Aufstand des Judas in den Tagen der Schatzung (vgl. Lc. 2, 2), weil rein politischer Art, hier kein genügendes Analogon zu bieten schien (bem., wie das *ανεστη — παντες οσοι επειθοντο αυτω* von hier bereits v. 36 antizipiert). Das *απεστησεν* (Deut. 7, 4) verbindet sich prägnant mit *οπισω αυτου*: er machte eine Volksmenge abtrünnig, so dass sie ihm nachfolgte. Zu *απωλετο* vgl. Lc. 13, 3. 5, zu *διεσκορπισθ.* Lc. 1, 51, zur Sache Jos. Ant. 18, 1. 1. — **v. 38.** *και τα νυν*) wie 4, 29, leitet zu dem über, was für die Gegenwart aus diesen Beispielen der Vergangenheit folgt, so dass das *λεγω υμιν* Einschaltung, wie Lc. 12, 51. 13, 3. 5, ist: lasst ab von diesen Menschen (*αποστ. απο*, wie Lc. 4, 13) und lasst sie gewähren, weil, wenn dieser Rat (*βουλη*, wie Lc. 23, 51, von dem geplanten Unternehmen der Apostel) und dies Werk (d. h. ihr Thun, womit sie dasselbe durchzusetzen suchen) von Menschen herrührt, es sich von selbst auflösen wird (*καταλ.*, wie IV Makk. 4, 24), wie die Unternehmungen des Theudas und Judas, woraus aber durchaus nicht folgt, dass die Apostel mit diesen Männern verglichen werden, da erst nach dem Tode derselben die Schar ihrer Anhänger sich auflöste,

39 εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστίν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μή-
ποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε. 40 ἐπείσθησαν δὲ αὐτῷ, καὶ προσ-
καλεσάμενοι τοὺς ἀποστόλους δείραντες παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν
ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἀπέλυσαν. 41 οἱ μὲν οὖν ἐπο-
ρεύοντο χαίροντες ἀπὸ προσώπου τοῦ συνεδρίου, ὅτι κατηξιώ-
θησαν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι· 42 πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν
τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἶκον οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγε-
λιζόμενοι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.

VI, 1 ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις, πληθυνόντων τῶν μα-

---

worauf bei beiden Beispielen der Hauptnachdruck liegt. — **v. 39.** *ει δε*) Die Form des Bedingungssatzes wechselt, da dieser Fall ja der (nach dem Vorgeben der Apostel) vorliegende ist, während der v. 38 erwogene nur der von den Hierarchen nach v. 33 vorausgesetzte ist. Das *αυτους* bezieht das *καταλυσαι* v. 38 auf die Personen, weil sie ja nur in ihnen ihr Werk zu zerstören versuchen können. Das *μηποτε* knüpft über den Begründungssatz (*οτι — αυτους*) an die Ermahnung an: damit ihr nicht (wenn der zweite Fall stattfinden sollte) vergeblich gegen sie ankämpft, ja sogar (*και* im Sinne von etiam) als Menschen, die wider Gott ankämpfen, erfunden werdet (*ευρεθ.*, wie Lc. 17, 18). — **v. 40.** *επεισθησαν*) wie v. 36f.: sie folgten seinem Rat; denn sie gaben ihren Entschluss v. 33 auf und begnügten sich damit, an den wieder herbeigerufenen Aposteln die gewöhnliche Disziplinarstrafe der Geisselung (Mc. 13, 9) vollziehen zu lassen, die, wie die Wiederholung des Verbots 4, 17 zeigt, sie jedenfalls durch Übertretung dieses Verbots verwirkt hatten. Zu *απελυσαν* vgl. 3, 13. 4, 21. — **v. 41.** *οι μεν ουν*) ohne folgendes *δε*, weil zu dem Weggehen aus dem Synedrium (*απο προσωπου*, wie 3, 19), das dem *απελυσαν* entspricht, unmittelbar das *χαιροντες* (Lc. 15, 9. 19, 6. 37) tritt, welches zeigt, wie wenig sie aus Furcht vor weiterer Strafe das Verbot zu respektieren beabsichtigten. Als Grund dieser Freude wird angegeben, dass sie gewürdigt wurden (*κατηξ.*, wie Lc. 20, 35), es also für eine hohe Ehre hielten, Schmach zu leiden (Lc. 20, 11) zu gunsten des Namens, der (ähnlich wie bei dem deiktischen *ταυτης* v. 20) nur der den Aposteln selbstverständlich vorschwebende und noch eben v. 40 genannte Name des Messias sein kann. — **v. 42.** *πασαν — ημεραν*) Acc. der Zeitdauer, weil, was jeden Tag geschieht, zugleich immer fortdauert, daher auch das schildernde Imperf. Das *τε* deutet an, dass das *ουκ επαυοντο* (c. part., wie Lc. 5, 4) die gegebene Folge der Stimmung war, in der sie fortgingen. Zu *κατ οικον* im Gegensatz zu *εν ιερω* vgl. 2, 46. Lc. verbindet sein *διδασκοντες* (v. 25. 28) wenig geschickt, wie Lc. 20, 1, mit dem *ευαγγελιζ.* (c. acc., wie Lc. 8, 1), d. h. mit der Verkündigung der frohen Botschaft von dem Messias Jesus (3, 20).

6, 1—7. Die Wahl der Siebenmänner, bildet im Sinne des Lc.

θητῶν, ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν. 2 προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν εἶπαν· οὐκ ἀρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις. 3 ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτά, πλήρεις πνεύματος καὶ

---

die Einleitung zum 4. Abschnitt des 1. Teils, der die Geschichte des Stephanus erzählt und damit den Gipfelpunkt der Feindschaft der Juden gegen das Evang. darstellt. — *δε*) leitet, wie 3, 1, zu einer neuen Erzählungsgruppe über. Die Zeitangabe (1, 15) geht ganz allgemein auf jene Urzeit der Gemeinde, wie der näher bestimmende gen. abs. zeigt. Das sehr bescheidene *πληθυνοντων* (Exod. 1, 20) rührt von einer Hand her, die von den Massenbekehrungen (4, 4. 5, 14) noch nichts wusste. Bem., wie hier der Name *μαθηται*, den die Anhänger Jesu führten (vgl. Lc. 19, 37), statt *αδελφοι* (1, 15) zum ersten Male auf die Glieder der Urgemeinde übertragen wird. Es entstand ein Murren (Exod. 16, 7 ff.) der Hellenisten, d. h. der in Jerusalem wohnenden ausländischen, griechisch redenden Juden, aus denen nach 2, 5 ein grosser Teil der Gemeinde bestand, gegen die Hebräer, d. h. die hebräisch (aramäisch, vgl. 1, 19) redenden Palästinenser. Die tägliche (*καθημερ.*, wie Judith 12, 15) Bedienung (*διακονια*, wie Lc. 10, 40, anders Act. 1, 17. 25) der Witwen (natürlich mit Nahrungsmitteln) setzt eine geregelte Armenunterstützung voraus im Gegensatz zu der 2, 45. 4, 35 geschilderten Gütergemeinschaft und zeigt, wie das *πληθ.*, dass hier nicht Lc. erzählt, sondern eine Erzählung seiner Quelle aufnimmt. Das Übersehen der hellenistischen Witwen ergab sich leicht daraus, dass die Apostel, denen die Liebesgaben der Gläubigen zur Verfügung gestellt wurden (4, 37. 5, 2), am ehesten von der Bedürftigkeit hebr. Witwen erfuhren, die ihre Landsleute waren. — **v. 2.** *προσκαλεσ.*) wie 5, 40. Nur hier werden die Apostel *οι δωδεκα* (Lc. 8, 1) genannt (doch vgl. *οι ενδεκα* 1, 26. 2, 14) im Gegensatz zum *πληθος μαθητ.* (4, 32), der aber immerhin noch nicht zu gross war (vgl. zu v. 1), um sich gemeinsam zu versammeln. Zu *αρεστον* vgl. Gen. 16, 6. Neh. 9, 37: es gefällt uns nicht, das Wort Gottes (4, 29. 31), in dessen Verkündigung doch unsre Hauptaufgabe besteht, verlassend (*καταλ.*, wie Lc. 15, 4), Tische zu bedienen. Das *διακ. τραπ.* war offenbar der technische Ausdruck für die Unterstützung der Armen mit dem zur täglichen Nahrung Erforderlichen, die, wenn nicht Übelstände, wie der v. 1 erwähnte, vorkommen sollten, mehr Zeit in Anspruch nahm, als ihre Hauptaufgabe ihnen übrig liess. — **v. 3.** *επισκεψασθε*) nur hier im Sinne von: sich umsehen nach (doch vgl. Lc. 7, 16). Das *δε* bildet den Gegensatz dazu, dass sie die notwendige *διακονια* nicht selbst übernehmen können. Das *μαρτυρ.* steht schon an sich in lobendem Sinn, wie Lc. 4, 22. Hebr. 11, 2, und wird näher bestimmt durch *πληρεις πνευμ.*, wobei nur hier *αγιου* fehlt, das sich 2, 4 aus dem

σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης· 4 ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν. 5 καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους, καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα, 6 οὓς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας. 7 καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν, καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα, πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει.

Zusammenhang ergänzt, aber, wie v. 5 zeigt, ohne Sinnunterschied. Die *σοφια* (Lc. 2, 40. 52. 21, 15) ist als Wirkung des Geistes gedacht und bezeichnet die für die Dienstleistung erforderliche Verständigkeit. Diese wollen sie setzen über (*καταστ. επι* c. gen., wie Lc. 12, 42) das vorliegende (bem. das deiktische *ταυτης*) Bedürfnis einer mit dem nötigen Zeitaufwand zu besorgenden Armenpflege. — **v. 4.** *προσκαρτερ. τ. προσευχ.*) wie 1, 14; doch ist hier wohl besonders an das Gebet in der Gemeinde und für die Gemeinde gedacht. Die *διακ. του λογου* ist die Wortverkündigung. — **v. 5.** *ηρεσεν — ενωπιον*) wie I Reg. 3, 10. II Sam. 3, 36: es gefiel die Rede der ganzen Menge, und sie erwählten sich die sieben im Folgenden aufgezählten Männer, deren Namen zweifellos auf eine schriftliche Quelle hinweisen. Stephanus wird zuerst genannt, weil von ihm die folgende Erzählung handeln soll, und im Vorblick auf v. 8 als ein Mann charakterisiert, dessen Glaubens- und Geistesfülle (die als Folge der ersteren gedacht ist) ihn noch zu anderem als zu jener speziellen *διακονια* befähigte. Dass sämtliche Gewählte griechische Namen haben, macht es mindestens sehr wahrscheinlich, dass sie dem hellenistischen Teil der Gemeinde angehörten, der also wohl der überwiegende war, und jedenfalls, um Vorkommnisse, wie v. 1, auszuschliessen, besonders berücksichtigt wurde. Nikolaus war wohl der einzige Proselyt und ist darum als solcher bezeichnet. — **v. 6.** *εστησαν*) wie 1, 23. Zu welchem Zweck sie dieselben vor (*ενωπ.*, wie 4, 10) die Apostel hinstellten, d. h. sie ihnen präsentierten, sagt das Folgende. Das *προσευξαμενοι* zeigt, dass die Handauflegung der Apostel (bem. den Wechsel des Subj.) nur der Ritus war, durch welchen der Übergang der ihnen erflehten Amtsgabe auf die Gewählten symbolisiert wurde. — **v. 7.** *ο λογ. τ. θ.*) geht auf das nunmehr von den Aposteln in ausschliesslicher Thätigkeit verkündigte Wort, das eben darum (an Wirksamkeit) zunahm, was dann wieder eine sehr starke Vermehrung der Jüngerzahl zur Folge hatte. Bem. das *επληθυνετο* im Unterschiede von dem intrans. Act. v. 1. Das *εν ιερουσ.* setzt bereits *μαθηται* ausserhalb Jerus.'s voraus. Das *τε* bezeichnet den Übertritt einer grossen Menge von Priestern als Folge des Wachstums der Gemeinde.

8 *Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα
καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ.* 9 *ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς
συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξαν-
δρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συνζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ,*
10 *καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει.*
11 *τότε ὑπέβαλον ἄνδρας λέγοντας ὅτι ἀκηκόαμεν αὐτοῦ λαλοῦν-*

Zu *υπηκουον τ. πιστ.* vgl. Röm. 1, 5. 10, 16. Bem. den Plur. nach dem kollektiven *οχλ.*, wie 3, 10.

6, 8 — 8, 3. Die Steinigung des Stephanus. — *δε*) knüpft an v. 5 an: um aber Näheres von Steph. zu berichten. Auffallend ist die nochmalige Charakteristik des Steph., in welcher die Geistesfülle v. 5 in paulin. Sinne als Gnadengabe bezeichnet wird (*χαρις* absolut), aus der die ihm verliehene Wunderkraft (*δυναμις*, wie Lc. 5, 17) stammte, kraft derer er grosse Wunder und Zeichen that im Volke. Da nun diese Notiz auch für das Folgende völlig bedeutungslos ist, so liegt die Annahme nahe, dass erst Lc., ähnlich wie 2, 43, dieselbe eingeschaltet hat. — **v. 9.** *ανεστησαν*) im Sinne von 5, 17: es erhoben sich feindselig gegen Stephanus, indem sie mit ihm disputierten (*συνζ.* c. dat., wie Mc. 8, 11), etliche von denen, die zu der sogenannten (*λεγ.*, wie Lc. 22, 1. 47) Synagoge der Libertiner gehörten. Die ehemaligen Kriegsgefangenen, welche später freigelassen und (wohl hauptsächlich aus Rom) nach Jerus. zurückgekehrt waren, bildeten also einen eigenen Synagogenverband. Da es höchst unwahrscheinlich ist, dass die in Jerus. sicherlich zahlreichen Kyrenäer und Alexandriner gerade mit ihnen einen besonderen Synagogenverband bildeten, und dass ihre Synagoge nach ihnen und diesen beiden Landsmannschaften zugleich benannt wurde, hängen diese Genit. noch von dem *των* nach *τινες* ab, so dass die Mitglieder dieser Libertinersynagoge mit jenen afrikanischen Juden eine den Christen besonders feindselige Partei bildeten, zu denen dann noch die asiatischen hinzukamen. Das *των* ist nur vor *απο κιλ. κ. ασιας* (Vorderasien, wie 2, 9) wiederholt, weil dieser Ausdruck das nom. gent. vertritt. Dass diese hellenistischen Juden gerade mit Stephanus, der wahrscheinlich auch Hellenist war, anbanden, erklärt sich gar nicht aus v. 8, völlig ausreichend aber aus v. 5, zumal wenn derselbe durch seine Geistesfülle besonders zur Vermehrung der Gemeinde (v. 7) beitrug. — **v. 10.** *ουκ. ισχ.*) wie Lc. 6, 48. 14, 29 f.: sie vermochten nicht zu widerstehen, d. h. sich erfolgreich zu behaupten gegen seine Weisheit (*αντιστ. τ. σοφ.*, wie Lc. 21, 15). Gemeint ist, abweichend von v. 3, die in seiner Rede sich zeigende Weisheit, die aber, wie dort, auf das *πνευμα* (ohne *αγ.*), kraft dessen er redete, zurückgeführt wird. — **v. 11.** *τοτε*) nämlich als sie ihn mit ihren Disputationen nicht zu überwinden vermochten, stifteten sie Männer an, welche sagten (bem. das *οτι* recit.), sie hätten ihn lästerliche Worte reden gehört in bezug auf (2, 25)

τος ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν, 12 συνεκίνησάν τε τὸν λαὸν καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς, καὶ ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον,
13 ἔστησάν τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας· ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ παύεται λαλῶν ῥήματα κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου τούτου καὶ τοῦ νόμου.
14 ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.
15 καὶ ἀτενίσαντες εἰς

Moses und Gott. — **v. 12.** *συνεκινησαν τε*) und brachten dadurch mit (den Kreisen, denen sie zunächst angehörten) in Aufregung das Volk und die Beisitzer des Synedriums (4, 5), durch die sie auf die leitende Priesterschaft einwirken zu können hofften. Das *επισταντες*, das bei den mit ihm disputierenden Juden ganz selbstverständlich wäre, zeigt, dass hier ein harter Subjektwechsel eintritt (wie v. 6), weshalb die Ältesten und Schriftgelehrten gemeint sind, welche herzugetreten (4, 1), wie Steph. mit den Hellenisten disputierte (v. 9), ihn mit sich fortrafften (vgl. 19, 29. 27, 15. Lc. 8, 29) und in das Synedrium führten. Hier ist, wie in dem lukan. Zusatz 4, 15, der Sitzungssaal des Synedriums gemeint, wobei sehr auffälliger Weise vorausgesetzt werden muss, dass dort gerade der Hoherat versammelt war. Da die Pointe aber offenbar darin liegt, dass sie die Volksmasse wider Stephanus erregten, wird die Einmischung des Synedriums auch hier der Hand des Lc. angehören. Vielleicht waren nach **v. 13** jene Verleumder v. 11 bereits als falsche Zeugen bezeichnet, die sie wider ihn aufstellten, woraus Lc. nach der Analogie des Prozesses Jesu (Mc. 14, 56) schloss, dass es sich um einen förmlichen Prozess wider ihn vor dem Synedrium handelte. Daher kommt auch jetzt erst die eigentliche Aussage wider ihn, die v. 11 in der sehr allgemeinen und wenig durchsichtigen Anschuldigung antizipiert war. Diese ging dahin, dass er nicht aufhöre, Worte zu reden (*ου παυεται* c. part., wie 5, 42) wider die heilige Stätte (vgl. III Makk. 2, 14). Das deiktische *τουτου* ist allerdings ganz unmöglich, wenn die Scene im Synedrium spielt; es ist nur begreiflich, wenn das Wort auf dem Tempelplatz angesichts der heiligen Stätte gesprochen ist, wo sich das wider ihn aufgewiegelte Volk um ihn zusammenrottete. — **v. 14.** *ακηκ. αυτ.*) schon v. 11 antizipiert, doch hier mit wörtlicher Anführung der wider ihn erhobenen Anklage, die schon darum nicht von Lc. formuliert sein kann, weil er das Wort Jesu Mc. 14, 58 gar nicht hat. Das *ουτος* nach *ιησ. ο ναζ.* ist verächtlich, wie das nach *ο ανθρ.* v. 13, das *τουτον* deiktisch wie v. 13. Offenbar hatte Steph. auf die Drohweissagung Jesu hingewiesen für den Fall, dass das Volk bei seinem Unglauben verharre, womit die Änderung (*αλλαξει*, vgl. Jes. 24, 5. Esr. 6, 11) der von Moses überlieferten Sitten (*εθη*, wie Lc. 1, 9. 2, 42) gegeben war; daher das *κατα τ. νομ.* v. 13. — **v. 15.** *παντες*) soll offenbar, wie Mc. 6, 50, die Objektivität der Erscheinung betonen. Natürlich ist dann *οι καθεζ*

αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου.

VII, 1 *εἶπεν δὲ ὁ ἀρχιερεύς· εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει;* 2 *ὁ δὲ ἔφη· ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἀκούσατε. ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραὰμ ὄντι ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ πρὶν ἢ κατοικῆσαι αὐτὸν ἐν Χαρράν,* 3 *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ τῆς συγγενείας σου, καὶ δεῦρο εἰς τὴν γῆν ἣν ἄν σοι δείξω.* 4 *τότε ἐξελθὼν ἐκ γῆς Χαλδαίων κατῴκησεν ἐν Χαρράν. κἀκεῖθεν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ μετῴκισεν αὐτὸν εἰς τὴν γῆν ταύτην εἰς ἣν ὑμεῖς νῦν κατοι-*

εν τ. συνεδρ. ein Zusatz des Lc.; aber schon in der Quelle kann hierdurch motiviert gewesen sein, weshalb die aufgewiegelte Volksmenge ihn schweigend anhörte.

7, 1—53. Die Rede des Stephanus. — *ει*) wie 1, 6. Die Frage ist natürlich Zusatz des Lc., der die Scene ins Synedrium verlegt, wie die von ihm gebildete Überleitungsfrage Evang. 13, 23 und viele ähnliche beweisen: verhält sich dieses so? — **v. 2.** *ανδρ. αδελφ.*) wie 2, 29, wird im Blick auf die Synedristen (6, 15) mit dem ehrfürchtigen *πατερες* (Mt. 23, 9) verbunden, das aber eben darum nur Zusatz sein kann, da er vor Gericht ja nur solche vor sich gehabt hätte. — *τ. δοξης*) gen. qual., wie Psal. 29, 3. Ihm eignet die Herrlichkeit, in deren Lichtglanz er bei Theophanien (vgl. Exod. 24, 16) erscheint (*ωφθη*, wie Gen. 12, 7. 17, 1). Das *τ. πατρι ημων* (Lc. 1, 73) tritt mit Nachdruck voran. Schon in Mesopotamien, ehe er noch (*πριν η*, wie 2, 20) durch seine Ansiedlung in Karrae (vgl. Gen. 11, 31) den ersten Schritt that, der ihn dem heiligen Lande näher brachte, erschien ihm Gott, so dass dessen Offenbarung in keiner Weise an eine heilige Stätte gebunden ist, wie die, welche Steph. gelästert haben sollte (6, 13). — **v. 3.** Die Gen. 15, 7 (Nehem. 9, 7) vorausgesetzte Weisung Gottes wird in die Worte aus Gen. 12, 1 gekleidet (fast genau nach den LXX.). — **v. 4.** *εξελθ.* — *χαρρ.*) zeigt nach Gen. 11, 31, wie Abr. diesem Gebote folgte, wobei zugleich das unbestimmtere *εν τ. μεσοπ.* v. 2 seine Näherbestimmung durch *εκ γης χαλδ.* erhält. Da nun dadurch im Folgenden, wo wieder Gott Subjekt ist, ein sehr harter Subjektswechsel eintritt, wie 6, 12, liegt die Vermutung nahe, dass dies erläuternder Zusatz des Lc. ist. Das *μετα το αποθανειν*, welches hervorhebt, wie erst ihr Vater Abraham selbst das heilige Land betrat, setzt gegen die Altersangaben Gen. 11, 26. 32. 12, 4 voraus, dass der Gen. 11, 32 erzählte Tod auch vor Gen. 12, 4 erfolgte, und das *μετωκισεν αυτον* (sonst nur von Exilierung, vgl. I Chron. 5, 6. Thren. 1, 3), dass Gott durch Wiederholung der Weisung v. 3, die ja nach dem Kontext von Gen. 12, 1 in Karrae gegeben, ihn von dort hinwegführte. Das deiktische *ταυτην*

κεῖτε, 5 *καὶ οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν ἐν αὐτῇ οὐδὲ βῆμα ποδός, καὶ ἐπηγγείλατο δοῦναι αὐτῷ εἰς κατάσχεσιν αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ μετ' αὐτόν, οὐκ ὄντος αὐτῷ τέκνου.* 6 *ἐλάλησεν δὲ οὕτως ὁ θεός, ὅτι ἔσται τὸ σπέρμα αὐτοῦ πάροικον ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ, καὶ δουλώσουσιν αὐτὸ καὶ κακώσουσιν ἔτη τετρακόσια·* 7 *καὶ τὸ ἔθνος ᾧ ἐὰν δουλεύσωσιν κρινῶ ἐγώ, ὁ θεὸς εἶπεν, καὶ μετὰ ταῦτα ἐξελεύσονται καὶ λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ.* 8 *καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς· καὶ οὕτως ἐγέννησεν τὸν Ἰσαὰκ καὶ περιέτεμεν αὐτὸν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ, καὶ Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ, καὶ Ἰακὼβ τοὺς δώδεκα πατριάρχας.* 9 *καὶ οἱ πατριάρχαι ζηλώσαντες τὸν Ἰωσὴφ ἀπέ-*

---

weist auf das Land, das sie gegenwärtig bewohnen. Bem. das prägnante *εις ην*, wie 2, 5. — **v. 5.** *κληρονομιαν*) wie Deut. 3, 20. Jos. 1, 15 von festem Eigenbesitz, ohne Beziehung auf ererbtes Gut. Zu *βημα ποδος* vgl. Deut. 2, 5. Selbst den zu seiner Begräbnisstätte bestimmten Acker musste er nach Gen. 23 kaufen von den Besitzern des Landes. Es war also thatsächlich noch fremdes heidnisches Land, wo Gott dem Abraham wiederholt erschien und verhiess, es ihm zum Besitz zu geben und seinem Samen nach ihm (vgl. Gen. 12, 7. 13, 15. 17, 8), obwohl er damals noch kein Kind hatte, so dass selbst diese Verheissung noch auf eine sehr ferne Zukunft ging. — **v. 6 f.** *ελαλησ. — θεος*) wie 3, 21, nur mit *ουτως*, weil nun die Modalität, unter der Gott die Verheissung gab, nach Gen. 15, 13 f. (fast genau nach den LXX) näher bestimmt werden soll (bem. das *δε*). Das *ο θεος ειπεν* wird hinzugefügt, weil mit **v. 7** die direkte Rede eintritt, und am Schluss (in Reminiszenz an Exod. 3, 12) *και λατρευσ. μοι εν τ. τοπω τουτω*. Hierauf liegt der Hauptnachdruck, sofern erst nach Jahrhunderten Kanaan die Stätte der Gottesverehrung werden sollte, die es zur spezifischen Offenbarungsstätte macht. — **v. 8.** *διαθηκην περιτ.*) gen. appos.: einen in Beschneidung bestehenden Bund (vgl. Gen. 17, 10 f.), und noch keineswegs die gegenwärtige Kultusordnung, gab er ihm, und auch diese Gottesgabe empfing er noch auf ungeweihtem (heidnischem) Boden. — *και ουτως*) auf Grund dieses Bundes beschnitt er den von ihm gezeugten Sohn am 8. Tage (Gen. 21, 4), und so Isaak den Jakob, und dieser die 12 Patriarchen. Doch bem. den harten Subjektswechsel bei *εγεννησεν*, der wohl auf einen Zusatz des Lc. deutet, der v. 8, wie v. 4a, die Befolgung des Befehls ergänzen und zugleich zum folgenden überleiten soll, wo von den Patriarchen die Rede ist. — **v. 9.** *οι πατριαρχαι*) wie 2, 29, in v. 8 richtig gedeutet von den 12 Söhnen Jakobs, tritt nun als das neue Subjekt voran: eifersüchtig geworden (Gen. 37, 11) verkauften sie ihn nach Ägypten (Gen. 45, 4), aber auch hier auf heidnischem Boden war Gott mit ihm (Gen. 39, 21, vgl. Lc. 1, 28. 66), erwies ihm seine Gegen-

δοντο εἰς Αἴγυπτον· καὶ ἦν ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ, 10 *καὶ ἐξείλατο
αὐτὸν ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων αὐτοῦ, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ χάριν
καὶ σοφίαν ἐναντίον Φαραὼ βασιλέως Αἰγύπτου, καὶ κατέστη-
σεν αὐτὸν ἡγούμενον ἐπ' Αἴγυπτον καὶ ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ.*
11 *ἦλθεν δὲ λιμὸς ἐφ' ὅλην τὴν Αἴγυπτον καὶ Χαναὰν καὶ
θλίψις μεγάλη, καὶ οὐχ ηὕρισκον χορτάσματα οἱ πατέρες ἡμῶν.*
12 *ἀκούσας δὲ Ἰακὼβ ὄντα σιτία εἰς Αἴγυπτον ἐξαπέστειλεν
τοὺς πατέρας ἡμῶν πρῶτον·* 13 *καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ ἐγνωρίσθη
Ἰωσὴφ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ, καὶ φανερὸν ἐγένετο τῷ Φαραὼ
τὸ γένος Ἰωσήφ.* 14 *ἀποστείλας δὲ Ἰωσὴφ μετεκαλέσατο Ἰακὼβ
τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ πᾶσαν τὴν συγγένειαν ἐν ψυχαῖς ἑβδο-
μήκοντα πέντε.* 15 *καὶ κατέβη Ἰακὼβ εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἐτε-
λεύτησεν αὐτὸς καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν,* 16 *καὶ μετετέθησαν εἰς*

---

wart und seinen Beistand. — **v. 10** zeigt dies negativ dadurch, wie Gott ihn aus all seinen Trübsalen errettete und positiv dadurch, wie er ihm Wohlgefallen vor dem Angesichte Pharaos gab (vgl. die oben citierte Stelle Gen. 39, 21) und insbesondere Weisheit (6, 10), wie er sie in seinen Traumdeutungen bewies. Mit *κατεστησεν αυτ. επι* (Gen. 41, 43), das durch *ηγουμ.* (Lc. 22, 26) näher bestimmt und nach Gen. 41, 40 durch *και ολον τ. οικον αυτου* ergänzt wird, tritt wieder ein harter Subjektswechsel ein, der wohl auf die Hand des Lc. deutet (wie v. 4. 8), da die ganze folgende Erzählung mit der apologetischen Tendenz der Rede nichts zu thun hat und nur für die heidenchristlichen Leser des Lc. erläutert, wie v. 17 plötzlich von einem Sein des Volkes in Ägypten die Rede sein kann. Daher **v. 11** der Hinweis auf die Hungersnot, die nach Gen. 41, 54 ff. über ganz Ägypten und über Kanaan kam und eine grosse Trübsal mit sich brachte, weil man nirgends mehr Nahrungsmittel fand. — **v. 12.** *ακουσας*) mit folgendem Part., wie Lc. 4, 23: er hörte von dem Vorhandensein von Weizenspeise, und zwar, wie aus dem zu *εξαπεστ.* (bem. das dem Lc. so beliebte Decomp.) gehörigen *εις αιγ.* erhellt, in Ägypten. Das *εν τω δευτερω* **v. 13** giebt dem *πρωτον* den speziellen Sinn: zum ersten Male. Das *εγνωρ. τ. αδ.* erinnert selbst in dem Dat. noch an Gen. 45, 1. Wie Joseph von seinen Brüdern erkannt wurde, so wurde auch dem Pharao das Geschlecht Josephs bekannt, der nun nach **v. 14** hinsandte und seinen Vater Jakob mit seiner ganzen Verwandtschaft holen liess. Die Zahl derselben (*εν ψυχ.*, wie Deut. 10, 22: im Bestande von) wird nach den LXX (zu Gen. 46, 27. Exod. 1, 5) auf 75 angegeben. Vollends für die Erwähnung des Todes **v. 15** und des Begräbnisses Jakobs und der Erzväter **v. 16** lässt sich im Zusammenhang der Rede auch nicht der entfernteste Grund absehen, zumal sogar im Detail erwähnt wird, wie sie (d. h. ihre Leichname) nach Sichem überführt und dort beigesetzt wurden

Συχὲμ καὶ ἐτέθησαν ἐν τῷ μνήματι ᾧ ὠνήσατο Ἀβραὰμ τιμῆς
ἀργυρίου παρὰ τῶν υἱῶν Ἐμμὼρ ἐν Συχέμ. 17 καθὼς δὲ ἤγ-
γιζεν ὁ χρόνος τῆς ἐπαγγελίας ἧς ὡμολόγησεν ὁ θεὸς τῷ
Ἀβραάμ, ηὔξησεν ὁ λαὸς καὶ ἐπληθύνθη ἐν Αἰγύπτῳ, 18 ἄχρι
οὗ ἀνέστη βασιλεὺς ἕτερος ἐπ' Αἴγυπτον, ὃς οὐκ ᾔδει τὸν
Ἰωσήφ. 19 οὗτος κατασοφισάμενος τὸ γένος ἡμῶν ἐκάκωσεν
τοὺς πατέρας τοῦ ποιεῖν τὰ βρέφη ἔκθετα αὐτῶν εἰς τὸ μὴ
ζωογονεῖσθαι. 20 ἐν ᾧ καιρῷ ἐγεννήθη Μωϋσῆς, καὶ ἦν
ἀστεῖος τῷ θεῷ, ὃς ἀνετράφη μῆνας τρεῖς ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ
πατρός· 21 ἐκτεθέντος δὲ αὐτοῦ ἀνείλατο αὐτὸν ἡ θυγάτηρ

---

in dem Grabmal, das Abraham um Geldes Wert (gen. pret.) von den Söhnen Hemors in Sichem gekauft hatte. Übrigens liegt hier eine Verwechslung vor, welche die Quelle kaum begangen hätte. Denn Jakob wurde nach Gen. 49, 29. 50, 13 auf dem von Abraham dem Hethiter Ephron abgekauften (Gen. 23, 16) Acker bestattet, Joseph aber nach Jos. 24, 32 zu Sichem auf dem von Jakob (nicht von Abr.) den Söhnen Hemors abgekauften (Gen. 33, 19); von der Begräbnisstätte der andern Söhne Jakobs sagt das AT. überhaupt nichts. — **v. 17** beginnt offenbar ein neuer Teil der Rede, der nicht mehr von den Erzvätern, wie v. 2—10, sondern von dem ganzen Volke handelt. — *καθως*) wie 2, 4: dem entsprechend wie, in dem Masse als sich näherte die Zeit der Verheissung, d. h. die Zeit, wo das dem Abraham gegebene Versprechen sich erfüllen sollte. Diese Anknüpfung an v. 5—7 zeigt deutlich, dass die lange Einschaltung v. 10c—16 von anderer Hand herrührt. Zu *ηυξησεν και επληθυνθη* vgl. Exod. 1, 7. Bem. auch hier die Segnung des Volkes im fremden Lande, wie v. 9f. — **v. 18.** *αχρι ου*) wie Lc. 21, 24, das Übrige wörtlich aus Exod. 1, 8. — **v. 19.** *κατασοφισ.*) Arglist brauchend, berückend, stammt aus Exod. 1, 10, wie das *εκακ.* aus 1, 11 und zeigt, wie die Weissagung v. 6 sich erfüllte. Bem., wie *το γενος ημων* hier, anders als v. 13 (von der Hand des Lc.), im Sinne von 4, 6 steht. An *εκακ.* knüpft, wie I Reg. 17, 20, der Gen. des Inf. an, obwohl derselbe doch nur eine Einzelheit bringt (um zu bewirken, dass ihre Kinder ausgesetzt würden, damit sie nicht am Leben erhalten würden), welche zur Geschichte des Moses überleiten soll. Da es für die Hörer weder einer Erläuterung jenes *κακουν*, noch einer solchen Einführung des Moses bedurfte, wird v. 19b — v. 23a alles Zusatz des Lc. sein, der dessen für seine heidenchristlichen Leser zu bedürfen glaubte. Bem. die Ungenauigkeit der Darstellung, da nach Exod. 1, 16. 22 nur die männlichen Kinder, und zwar direkt, getötet werden sollten. — **v. 20.** *εν ω καιρω*) von der charakterisierten Zeit: in welcher Trübsalszeit Moses geboren ward. Das *τω θεω* bei *αστειος* (Exod. 2, 2) drückt aus, dass er selbst Gott für schön galt. Drei Monate lang wurde er im Vaterhause erzogen; als er dann aber nach **v. 21** ausgesetzt wurde,

Φαραὼ καὶ ἀνεθρέψατο αὐτὸν ἑαυτῇ εἰς υἱόν. 22 καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων· ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ. 23 ὡς δὲ ἐπληροῦτο αὐτῷ τεσσερακονταέτης χρόνος, ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἐπισκέψασθαι τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ. 24 καὶ ἰδών τινα ἀδικούμενον ἠμύνατο, καὶ ἐποίησεν ἐκδίκησιν τῷ καταπονουμένῳ πατάξας τὸν Αἰγύπτιον. 25 ἐνόμιζεν δὲ συνιέναι τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ θεὸς διὰ χειρὸς αὐτοῦ δίδωσιν σωτηρίαν αὐτοῖς· οἱ δὲ οὐ συνῆκαν. 26 τῇ τε ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ὤφθη αὐτοῖς μα-

---

nahm ihn sich die Tochter Pharaos auf und erzog ihn sich zum Sohne. Zu dem inkorrekten gen. abs. statt des Acc. vgl. Mt. 8, 1. 5. Das Med. von *αναιρειν* (2, 23) steht nur hier von der Kindesannahme, und ihm entspricht das Med. *ανεθρεψ.*, dem noch ausdrücklich *εαυτῃ* hinzugefügt wird. Zu *εις υιον* vgl. Exod. 2, 10. — **v. 22.** *επαιδευθη*) mit dat. instr.: er wurde unterrichtet mittelst aller Weisheit der Ägypter (traditionell nach Philo). Das *ην δυνατος κτλ.* bildet wohl eine absichtliche Parallele zu Lc. 24, 19, um ihn von vorn herein mit dem letzten Erretter in Parallele zu stellen, wobei freilich Exod. 4, 10ff. übersehen ist. — **v. 23.** *ως*) lucan., wie 1, 10: als ihm eine 40jährige Zeit (bem. die runde Zahl, wie v. 30. 36) voll ward, d. h. als er volle 40 Jahre alt war. Diese traditionelle Näherbestimmung von Exod. 2, 11, hier ganz bedeutungslos, rührt wohl noch von der Hand des Bearbeiters her, dagegen mag im folgenden bereits die Art einsetzen, wie die Quelle den Moses einführte, dem in jener schweren Trübsalszeit, wo die Väter misshandelt wurden (vgl. v. 19a), der Gedanke kam (*ανεβη επι τ. καρδ.*, vgl. Lc. 24, 38), heimzusuchen (*επισκεψ.* im Sinne von Lc. 1, 78. 7, 16) seine Brüder, die Söhne Isr.'s (wörtlich nach Exod. 2, 11). Denn sofort versetzt **v. 24** in jene Zeit, wo er einen (seiner Brüder) sah, dem Unbill widerfuhr. Das *ημυνατο* bedeutet wohl, dass er den Gewaltthäter abwehrte (vgl. Jos. 10, 13. II Makk. 10, 17) und dem Unterdrückten (*καταπον.*, wie II Makk. 8, 2) sein Recht verschaffte (*ποιειν εκδ.*, wie Lc. 18, 7f.), indem er den Ägypter erschlug (nach Exod. 2, 12). — **v. 25** wird nun klar, warum Steph. dieses Ereignis erwähnt; denn offenbar tritt schon hier der zweite Grundgedanke der Rede hervor, wonach das Volk jenen ersten vorbildlichen Erretter so wenig als solchen erkannte, wie den Messias selbst. Er meinte (*ενομ.*, wie Lc. 2, 44), seine Brüder erkennten (*συνιεν.*, wie Lc. 2, 50) an jenem seinem Einschreiten, dass Gott durch seine Hand (*δια χειρ.*, wie 2, 23) ihnen Errettung (*σωτηρ.*, wie Lc. 1, 69. 71. 77) gebe, aber sie erkannten es nicht. Wie sich dies in ihrem späteren Verhalten zeigte, brauchte wieder den Hörern nicht erst gesagt zu werden, während Lc. es ausführlich erzählen zu müssen meint seiner Leser wegen. — **v. 26.** *τη επιουσ. ημερ.*) noch 4mal in Act., mit *τε* angeknüpft, weil sich im folgenden jenes *ου συνηκαν* zeigte. Das *ωφθη*

χομένοις, καὶ συνήλλασσεν αὐτοὺς εἰς εἰρήνην εἰπών· ἄνδρες,
ἀδελφοί ἐστε· ἱνατί ἀδικεῖτε ἀλλήλους; 27 ὁ δὲ ἀδικῶν τὸν
πλησίον ἀπώσατο αὐτὸν εἰπών· τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα
καὶ δικαστὴν ἐφ' ἡμῶν; 28 μὴ ἀνελεῖν με σὺ θέλεις, ὃν τρό-
πον ἀνεῖλες ἐχθὲς τὸν Αἰγύπτιον; 29 ἔφυγεν δὲ Μωϋσῆς ἐν τῷ
λόγῳ τούτῳ, καὶ ἐγένετο πάροικος ἐν γῇ Μαδιάμ, οὗ ἐγέννησεν
υἱοὺς δύο. 30 καὶ πληρωθέντων ἐτῶν τεσσεράκοντα ὤφθη
αὐτῷ ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ ὄρους Σινᾶ ἄγγελος ἐν φλογὶ πυρὸς
βάτου. 31 ὁ δὲ Μωϋσῆς ἰδὼν ἐθαύμαζεν τὸ ὅραμα· προσερ-

αυτοις (I Reg. 3, 16) soll vielleicht absichtlich den Auftritt als eine zweite Erscheinung des gottgesandten Erretters darstellen, verdunkelt aber nur die offenbar absichtsvolle Korrespondenz der beiden *ωφθη* v. 2 und 30. Weil er sie (die Brüder v. 25) mit einander kämpfend (im Sinne von Gen. 26, 20. Jak. 4, 2) traf, begann er sie mit einander zu versöhnen (bem. das imperf. de conatu, wonach es zur wirklichen Versöhnung nicht kam) zum Frieden. Bem. das *ειπων* hier, wie v. 27, das wiederholt im Evang. vorkommt (vgl. 9, 22). Zu *ινατι* (scil. *γενηται*) im Sinne von: warum vgl. Lc. 13, 7. Dass sie als Brüder sich gegenseitig Unrecht anthun (vgl. I Kor. 6, 8), vergrössert ihre Schuld und treibt zur Versöhnung, in der jeder den andern durch Anerkennung seiner Schuld zu begütigen trachten soll. Trotzdem freilich ist **v. 27 f.** nach Exod. 2, 13 von dem *αδικων τ. πλησ.* die Rede, wobei an den Hauptschuldigen gedacht ist, der ihn mit seiner Mahnung zum Frieden von sich stiess (*απωσατο*, wie Jerem. 4, 30). Die Zurückweisung erfolgt wörtlich nach Exod. 2, 14. — **v. 29.** *εν τ. λογ. τ.*) auf Grund dieses Wortes, weil er aus demselben sah, dass sein Volk ihn nicht als seinen Erretter (v. 25) gegen die Rache Pharaos schützen werde. So ist es wenigstens gemeint, wenn dem Lc. Exod. 2, 15 gegenwärtig ist, was freilich recht zweifelhaft. Das *παροικος* ist Reminiszenz an Exod. 2, 22. Durch das *ου εγεννησ. κτλ.*, das für den Zweck der Rede gänzlich gleichgültig, will Lc. vielleicht zeigen, dass Moses sein Volk aufgegeben hatte und sich in der Fremde heimisch gemacht. — **v. 30.** *πληρωθεντων*) wie v. 23, bestimmt nach Exod. 7, 7 die Zeit, die zwischen dem ersten Auftreten des Moses (v. 24 f.) und seiner Berufung verfliessen sollte, ebenfalls auf 40 Jahre. In der Urgestalt der Rede war nur darauf Gewicht gelegt, dass auch die zweite für Israel grundlegende Gottesoffenbarung (*ωφθη*, wie v. 2) fern vom heiligen Lande stattfand in der Wüste, in welcher der Sinaberg liegt (Exod. 19, 1 f.). Die Feuerflamme, in welcher der Engel Jehovas erscheint, wird nicht, wie Exod. 3, 2, als aus dem Busch hervorbrechend, sondern als die eines (brennenden) Dornbusches bezeichnet. — **v. 31.** *ο δε Μωυσ.*) tritt ganz ausnahmsweise voran, weil er fortan das Hauptsubjekt der Rede wird. Das Imperf. *εθαυμαζεν* schildert den Eindruck des Gesichts (wie es auch Exod. 3, 3 bezeichnet wird) auf Moses.

χομένου δὲ αὐτοῦ κατανοῆσαι ἐγένετο φωνὴ κυρίου· 32 *ἐγὼ ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου, ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. ἔντρομος δὲ γενόμενος Μωϋσῆς οὐκ ἐτόλμα κατανοῆσαι.* 33 *εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ κύριος· λῦσον τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος ἐφ' ᾧ ἕστηκας γῆ ἁγία ἐστίν.* 34 *ἰδὼν εἶδον τὴν κάκωσιν τοῦ λαοῦ μου τοῦ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ τοῦ στεναγμοῦ αὐτοῦ ἤκουσα, καὶ κατέβην ἐξελέσθαι αὐτούς· καὶ νῦν δεῦρο ἀποστείλω σε εἰς Αἴγυπτον.* 35 *τοῦτον τὸν Μωϋσῆν, ὃν ἠρνήσαντο εἰπόντες· τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα καὶ δικαστήν; τοῦτον ὁ θεὸς καὶ ἄρχοντα καὶ λυτρωτὴν ἀπέσταλκεν σὺν χειρὶ ἀγγέλου τοῦ ὀφθέντος αὐτῷ ἐν τῇ βάτῳ.* 36 *οὗτος ἐξήγαγεν αὐτοὺς ποιήσας τέρατα καὶ σημεῖα ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἔτη τεσσεράκοντα.* 37

Zu dem seltenen Acc. nach *θαυμαζ.* vgl. Lc. 7, 9. Während er näher herantrat, die Erscheinung zu betrachten, kam eine Stimme (wie 2, 6), in der Jehova selbst durch seinen Engel spricht. — **v. 32** antizipiert Exod. 3, 6 mit freier Wiedergabe des Eindrucks derselben auf Moses, der vor Furcht nun nicht mehr näher zuzusehen wagte. — **v. 33** nach Exod. 3, 5 (nur *εφ ω*, wie 3, 10f., statt *εν ω*). Für den Redner ist das das Bedeutsamste, dass der Boden des fremden Landes für gottgeweiht, für einen *τοπος αγιος* (6, 13) erklärt wird, was er durch die Gotteserscheinung geworden. — **v. 34** verkürzt aus Exod. 3, 7f. Aber die *κακωσις* weist ausdrücklich wieder auf die Weissagung v. 6f., die durch die Sendung des Moses nach Ägypten (vgl. Exod. 3, 10) zur Erfüllung gebracht. Für *κραυγη* steht das *τ. στεναγμου* Exod. 2, 24. 6, 5. — **v. 35.** *τουτον τ. μ.*) wie 2, 32. 36. In dem *ηρνησαντο* tritt die Anspielung auf die Verleugnung Jesu 3, 13f. klar hervor; und wenn hier das Wort, das v. 27 Einer spricht, dem ganzen Volke in den Mund gelegt wird, in dessen Sinne jener Eine sprach, so ist klar, dass v. 27 nicht von derselben Hand herrühren kann, wie dieses Wort. Zu der nachdrücklichen Wiederaufnahme des *τουτον* vgl. 2, 23. 5, 31, zu *και — και* 2, 36. Zu dem absichtsvoll wiederaufgenommenen *αρχοντα* tritt die speziellere Bezeichnung seiner Sendung (bem. das Perf., weil es sich um die mit v. 34 gegebene handelt) als *λυτρωτης* (Psal. 19, 15), um ihn als Typus des messianischen Erlösers (vgl. Lc. 1, 68. 2, 38) zu charakterisieren. Das *συν χειρι* (analog dem *δια χ.* 2, 23. 7, 25) hebt die hilfreiche Macht eines Engels hervor, die ihm zur Seite stand, um dann erst denselben näher zu bezeichnen als den ihm im Busch erschienenen (v. 30). — **v. 36** hält es Lc. wieder für notwendig zu zeigen, wie Moses sich als diesen *λυτρωτης* bewährt habe (bem. die schwerfällige Antizipation des *ουτος* aus v. 38), indem er sie ausführte nach Exod. 3, 10. Wie das *ποιησ. τερ. κ. σημ.* die Hand des Bearbeiters (2, 22. 6, 8) zeigt, so auch die Hervorhebung der 40 Jahre (v. 23. 30). Zu *εν ερ. θαλ.* vgl. Exod. 13, 18.

οὗτός ἐστιν ὁ Μωϋσῆς ὁ εἴπας τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ. 38 οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ὑμῖν, 39 ᾧ οὐκ ἠθέλησαν ὑπήκοοι γενέσθαι οἱ πατέρες ἡμῶν, ἀλλὰ ἀπώσαντο καὶ ἐστράφησαν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν εἰς Αἴγυπτον, 40 εἰπόντες τῷ Ἀαρών· ποίησον ἡμῖν θεοὺς οἳ προπορεύσονται ἡμῶν· ὁ γὰρ Μωϋσῆς οὗτος, ὃς ἐξήγαγεν ἡμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, οὐκ οἴδαμεν τί ἐγένετο αὐτῷ. 41 καὶ ἐμοσχοποίησαν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ἀνήγαγον θυσίαν τῷ εἰδώλῳ, καὶ εὐφραίνοντο ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν. 42 ἔστρεψεν

15, 4. — v. 37. ουτος εστιν) noch einmal ganz aus v. 38 antizipiert, führt eine Reminiszenz an 3, 22 ein, die im folgenden völlig unverwertet bleibt und daher sicher von dem Bearbeiter herrührt. — v. 38. ουτος εστιν) wie 4, 11, setzt deutlich die Urgestalt der Rede wieder ein, die nur durch die Antizipation derselben in v. 36f. so schwerfällig geworden ist. Bem. den höchst originellen Ausdruck, wie Moses bei der Gemeindeversammlung (εκκλ., wie Deut. 31, 30. Jos. 8, 35) am Gesetzgebungstage (vgl. Exod. 19) in der Wüste (die also, wie v. 30, wieder die Stätte der göttlichen Offenbarung wird) mit dem Engel, der zu ihm auf dem Berge Sinai redete, und mit den Vätern (d. h. als Vermittler zwischen beiden) verkehrte. Zu der Vorstellung, wonach die Gesetzgebung durch Engel (hier: den Engel Jehovas) vermittelt war, vgl. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. Absichtlich wird zur Vorbereitung auf v. 53 das den Vätern gegebene Gesetz als den Hörern (υμιν) gegeben und wegen der wirksamen Verheissungen und Drohungen, die es enthielt, als λογια (Num. 24, 4. Psal. 12, 7.) ζωντα (Hebr. 4, 12) bezeichnet. — v. 39. ουκ ηθελησαν) betont in demselben Interesse, wie v. 25, sehr stark nach Ezech. 20, 8, wie die Väter ihm nicht gehorsam werden wollten. Bei dem απωσαντο schweben dem Redner wohl nach Ezech. 20, 13. 24 als Objekt die λογια ζωντα aus v. 38 vor, wie bei dem εστραφησαν εις αιγυπτον nach Ezech. 20, 7f. der ägyptische Götzendienst, da das εν τ. καρδιαις αυτ. zeigt, dass es sich um ihre Sinnesrichtung handelt, wovon v. 40 das Beispiel aus Exod. 32, 1 anführt. Hier ist es nach v. 41 das ganze Volk selbst, von dem gesagt wird, dass sie einen Stier (d. h. ein Stierbild) machten in jenen Tagen und ein Opfer (auf den Altar, vgl. Exod. 32, 5) hinaufbrachten dem Götzenbild. Bei dem ευφρ. ist wohl speziell an die Freude beim Opfermahl Exod. 32, 6 gedacht (vgl. Lc. 15, 23f.), die halbironisch als eine Freude an den Werken ihrer Hände, wie dies ειδωλον eines war, bezeichnet wird. — v. 42f. εστρεψεν) kann nicht in neutralem Sinne stehen, wie v. 39 der aor. 2

δὲ ὁ θεὸς καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ, καθὼς γέγραπται ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν· μὴ σφάγια καὶ θυσίας προσηνέγκατέ μοι ἔτη τεσσεράκοντα ἐν τῇ ἐρήμῳ, οἶκος Ἰσραήλ, 43 καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ Ῥομφά, τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν αὐτοῖς; καὶ μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Βαβυλῶνος. 44 ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ἦν τοῖς πατράσιν ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθὼς διετάξατο ὁ λαλῶν τῷ Μωϋσῇ ποιῆσαι αὐτὴν κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑωράκει· 45 ἣν καὶ εἰσήγαγον διαδεξάμενοι οἱ πατέρες ἡμῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐν τῇ κατασχέσει τῶν ἐθνῶν, ὧν ἐξῶσεν ὁ θεὸς ἀπὸ προσώπου τῶν πατέρων ἡμῶν, ἕως

---

pass., sondern nur transitiv, sofern Gott ihr *στραφηναι* damit vergalt, dass er sie nun völlig umwandte (vom Bilderdienst zum Gestirndienst), was sofort erläutert wird dadurch, dass er sie dahingab in den Kultus des Himmelsheers. Vgl. Lc. 2, 13; doch ist hier an die Gestirne gedacht, die natürlich, wenn sie verehrt werden, als belebte Wesen gedacht sind. Zu *εν βιβλ. τ. προφ.* vgl. 1, 20. Gemeint ist Amos 5, 25—27, welche Stelle trotz einzelner Ausnahmen (wie Exod. 24. Num. 7, 9) dahin verstanden wird, dass Isr. die 40 Jahre in der Wüste Gott keine Opfer gebracht hat, sondern dem Sonnengott und Saturn gedient, wofür ihm das Exil angedroht wird (bem. die Änderung des *δαμασκ.* in *βαβυλ.*). Auch hier freilich liegt die Frage sehr nahe, ob diese nähere Erläuterung von v. 39, die sich v. 40f. so eng an Exod. 32 anschliesst und v. 42f. doch ein völliges Missverständnis der Amosstelle und eine ganz unhistorische Vorstellung von dem Verhalten der Wüstengeneration zeigt, ursprünglich der Rede angehört hat oder nicht erst von Lc. hinzugebracht ist (vgl. das paulinische *παρεδωκεν αυτους* Röm. 1, 24. 26), zumal das folgende sich so sichtlich an die Gottesoffenbarung in der Wüste (v. 30. 38) anschliesst. — **v. 44.** *η σκηνη τ. μαρτ.*) wie Exod. 31, 7. Selbst das erste Heiligtum der Väter war weder der Tempel, noch stand es an heiliger Stätte, sondern in der Wüste, und zwar auf ausdrücklichen Befehl Gottes, der es seinem himmlischen Urbilde nachbilden hiess (vgl. Exod. 25, 40), womit eigentlich die Vorstellung in v. 43 ausgeschlossen ist. — **v. 45.** *ην*) relative Fortführung, wie v. 39. Dass sie es auch (*και*) hineinführten (in das Land, in dem sie nach v. 7 Gott dienen sollten), nachdem sie es (von Moses) überkommen hatten (*διαδεξ.*, wie IV Makk. 4, 15), zeigt, dass dies Heiligtum keineswegs bloss ein provisorisches war; und dass sie dies in Begleitung (*μετα*, wie v. 38) Josuas, ihres gottgegebenen Führers, thaten, beweist, dass es auf Gottes Geheiss geschah. Das *κατασχ. τ. εθν.* (Num. 33, 54. 36, 3) kann nach stehendem Sprachgebrauch der LXX nur bezeichnen, dass das Land damals noch Besitztum der Heiden war, welche Gott erst austreiben

τῶν ἡμερῶν Δαυείδ, 46 ὃς εὗρεν χάριν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ᾐτήσατο εὑρεῖν σκήνωμα τῷ οἴκῳ Ἰακώβ. 47 Σολομὼν δὲ οἰκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον. 48 ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ, καθὼς ὁ προφήτης λέγει· 49 ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου· ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι, λέγει κύριος, ἢ τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς μου; 50 οὐχὶ ἡ χείρ μου ἐποίησεν ταῦτα πάντα; 51 σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε, ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς.

---

musste (εξωσ., wie Jerem. 8, 3) von dem Angesicht unsrer Väter weg (wie Exod. 34, 24), und verbindet sich daher in prägnanter Konstruktion mit εισηγ.. wie auch die Anknüpfung des εως τ. ημερων δαυειδ (Lc. 1, 5. 4, 25) voraussetzt, dass sich mit dem Begriff des εισαγειν der des Seins im Lande verbunden hat. — **v. 46.** ευρεν χαριν) wie Lc. 1, 30; doch verbunden mit ενωπιον τ. θ. (4, 19). Das ευρειν σκηνωμα, das Psal. 132, 5 als Gelübde ausgesprochen, erscheint hier in Reminiszenz an II Sam. 7, 2 als Bitte Davids (ητησ., wie 3, 14), doch mit der bedeutsamen Änderung, dass es sich nicht um eine feste Wohnstätte für den Gott Jakobs, der einer solchen nicht bedarf (v. 48), sondern für das Haus Jakobs (Lc. 1, 33) handelt, das bisher für seinen Verkehr mit Gott nur eine σκηνη besass (v. 44). Nicht einem göttlichen Befehl, wie die Stiftshütte (v. 44), sondern einem Wunsch des gottwohlgefälligen Königs, der auch erst durch Salomo erfüllt ward (**v. 47**), verdankt der Tempel seinen Ursprung. Das δε stellt lediglich im Sinne von II Sam. 7, 12f. I Reg. 8, 19 die Person Salomos der Davids entgegen, ohne die Erbauung des Tempels als etwas Minderwertiges oder gar Verwerfliches hinzustellen. Es soll nur hervorgehoben werden, dass der Tempel, von dessen Untergang Steph. irgendwie hypothetisch geredet hatte (6, 14), nach dieser seiner Entstehung keineswegs die unentbehrliche Segensstätte (im Sinne von I Reg. 8, 29f., vgl. Exod. 20, 24) sei. — **v. 48.** αλλ) tritt im Sinne von I Reg. 8, 27 der Vorstellung entgegen, als ob der Höchste (ο υψιστος absolut, wie Lc. 1, 32. 35. 6, 35) einer von Menschenhand bereiteten Stätte (χειροποιητ., wie Jes. 16, 12) zu seiner Wohnstätte bedürfe, und vollendet damit den durch die ganze Rede gehenden Beweis, dass Gott mit seinen Offenbarungen und Segnungen nicht an die Tempelstätte gebunden sei, durch Hinweis auf Jes. 66, 1f. (**v. 49f.**). Bem., wie gegen die LXX ποιος mit τις wechselt und der Schluss mit ουχι (5, 4) statt mit γαρ eingeführt wird. — **v. 51.** σκληροτραχ.) wie Exod. 33, 3. Deut. 9, 6. Zu απεριτμ. καρδιαις vgl. Jerem. 9, 26 (Lev. 26, 41), dem nach Jerem. 6, 10 noch και τ. ωσιν hinzugefügt wird, weil ihre Hartnäckigkeit eben darin besteht, dass ihre Herzen nicht (durch geistliche Beschneidung) von der Unempfänglichkeit und ihre Ohren von der Harthörigkeit befreit sind. Zu αντιπιπτετε vgl. Num. 27, 14: immer leistet ihr

52 *τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε,* 53 *οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε.*

54 *ἀκούοντες δὲ ταῦτα διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν καὶ ἔβρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ' αὐτόν.* 55 *ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου, ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ,* 56 *καὶ εἶπεν· ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώ-*

Widerstand dem heiligen Geiste, durch den Gott zu euch redet, wie eure Väter (vgl. v. 39), also auch ihr. — **v. 52** nach Mt. 5, 12, das Lc. 6, 23 schon verwischt ist. Im Parallelismus wird das *απεκτειναν* speziell bezogen auf die, welche vorausverkündigt haben (*προκατηγγ.*, wie 3, 18) in betreff der Ankunft des Gerechten, d. i. des Messias (3, 14), dessen Verräter und Mörder sie gegenwärtig geworden sind. Zur Sache vgl. 2, 23. 3, 13. — **v. 53.** *οιτινες*) motivierend, sofern dies ihr Verhalten gegen den Gerechten von den Verächtern des (nicht bloss von Propheten gegebenen, sondern) auf Engelverfügungen hin (vgl. zu v. 38) empfangenen Gesetzes zu erwarten war, das sie nicht gehalten haben (*φυλ.*, wie Lc. 11, 28). Nicht er (6, 13), sondern sie sind Gesetzesverächter, sofern Verrat und Mord des Gerechten auch vor dem angeblich von ihnen verteidigten Gesetz nicht besteht.

7, 54 — 8, 3. Der Märyrertod des Stephanus. — *ακουοντες*) abweichend von 2, 37. 5, 21. 33 im part. praes., weil die Stimmung in der sie diese Worte (*ταυτα*) anhörten, geschildert wird. Das *διεπριοντο* (5, 33) wird mit *τ. καρδ. αυτ.* verbunden, wie 2, 37. Zu *εβρυχον τ. οδοντ. επι* vgl. Hiob 16, 9. Psal. 35, 16. Von irgend einem lauten oder gar thätlichen Ausbruch dieser Stimmung, der seine Rede unterbrach, ist nichts angedeutet. — **v. 55.** *υπαρχων*) lucan., wie das *πληρης πν. αγ.* (Lc. 4, 1), das auf 6, 3. 5 zurückweist und, da der Geist die Fähigkeit giebt, Gesichte zu sehen (2, 17), erklärt, wie Steph. Gottes Herrlichkeit schauen konnte, in der er dem Abr. erschien (v. 2). Zu *ατεν. εις τ. ουρ.* vgl. 1, 10. Der Messias, der sonst zur Rechten Gottes sitzt (2, 34), erscheint hier, wo er mit Gott selbst herabgestiegen, um den Märtyrer seine Herrlichkeit schauen zu lassen, stehend (*εστως*, wie 4, 14. 5, 25). Immerhin bleibt das Fehlen des Namens, der seit 6, 9 nicht genannt ist, sehr hart, und der ganze Vers sieht wie eine (durchaus entbehrliche) Vorbereitung auf v. 56 aus, wo in der Quelle vielleicht Stephanus genannt war. — **v. 56.** *ιδου*) wie 5, 9. Zu *θεωρω* vgl. 3, 16. 4, 13, zu *τους ουρανους* (im Unterschiede von dem Sing. in v. 55) 2, 34, zu *διηνοιγμ.* Lc. 24, 31 f. 45, zu *τ. υιον τ. ανθρ.* Lc. 22, 69. Erst diese Verkündigung der gottgleichen Herrlichkeit

που ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ. 57 *κράξαντες δὲ φωνῇ με-*
γάλῃ συνέσχον τὰ ὦτα αὐτῶν καὶ ὥρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ'
αὐτόν, 58 *καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν. καὶ οἱ*
μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια ἑαυτῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου
καλουμένου Σαύλου, 59 *καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον, ἐπι-*
καλούμενον καὶ λέγοντα· κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου.
60 *θεὶς δὲ τὰ γόνατα ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ· κύριε, μὴ στήσῃς*
αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη.
VIII, 1 *Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ. ἐγένετο*
δὲ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διωγμὸς μέγας ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν

---

des Messias führt den Ausbruch der Volkswut herbei. Von einer Verhandlung vor dem Synedrium, wie sie 6, 12f. 15. 7, 1 erwarten liessen, ist keine Rede mehr. — **v. 57.** *κραξ. φων. μεγ.*) wie Mt. 27, 50. Apok. 6, 10. Sie hielten ihre Ohren zu (vgl. Jes. 52, 15), um solche gotteslästerliche Reden nicht zu hören, und stürmten einmütig auf ihn zu (*ωρμησαν επι*, wie II Makk. 9, 2. 10, 16). — **v. 58.** *εκβαλ. εξω της πολ.*) wie Lc. 4, 29. Das harte Fehlen des Objekts bei *ελιθοβολ.*, das aus dem *επ αυτον* ergänzt werden muss, erklärt sich am einfachsten, wenn das folgende Zusatz des Lc. ist, der bereits v. 59 im Auge hat. Daher erscheinen plötzlich die Zeugen aus 6, 13, die nach Deut. 17, 7 die Steinigung beginnen, obwohl dieselbe gar nicht auf ihr Zeugnis, sondern infolge des Wortes v. 56 erfolgt; daher tritt hier zum ersten Male Saulus auf, der in Act. eine so grosse Rolle spielen soll: sie legten ihre Kleider ab zu den Füssen (4, 35) eines Jünglings mit Namen (1, 23) Saulus. Dabei ist zu erwägen, dass Ruth 3, 10. II Sam. 6, 1. Prov. 7, 7. Sachar. 2, 4, wo in den LXX *νεανιας* steht, überall an junge Männer zu denken ist. — **v. 59.** *ελιθοβ.*), dessen Subj. nach dem Zusatz in v. 58 die Zeugen sind, nimmt offenbar lediglich die ältere Darstellung auf, in welcher die Zuhörer Subjekt sind. Das *επικαλ.* (2, 21), dessen Inhalt Nachbildung von Lc. 23, 46 ist (*κυριε ιησ.*, wie 1, 21. 4, 33), muss Einschaltung sein, da erst **v. 60** die Kniebeugung (vgl. Lc. 22, 41) und noch ein Wort vor dem Aufgeben des Geistes folgt. Zu *εκραξ. φων. μεγ.* vgl. v. 57. Das *μη στησης* kann nach Mt. 26, 15 nur besagen, dass ihnen nicht ihre gegenwärtige Sünde (bem. das betonte *ταυτην*) zugewogen werden möge; aber da der Richter ihre Sünde nur abwägt, um ihre Strafe zu bestimmen, so liegt darin, dass ihnen mit der Sünde auch die Strafe derselben erlassen werden soll. Da Lc. 23, 34 die analoge Bitte Jesu, die den Gedanken nur erläutert, unecht, so kann hier von einer Nachbildung nicht die Rede sein. Zu *εκοιμηθη* vgl. I Kor. 7, 39. 11, 30. — **8, 1.** *σαυλος δε*) knüpft an den Zusatz des Bearbeiters 7, 58 an und schildert, wie Saulus beifällig zustimmend war (*συνευδ.*, wie Lc. 11, 48) seiner Ermordung (*αναιρεσει*, wie Judith 15, 4. II Makk. 5, 13). Das betonte *εκειν.* vor *τ. ημ.* hebt hervor,

ἐν Ἱεροσολύμοις· πάντες δὲ διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας πλὴν τῶν ἀποστόλων. 2 *συνεκόμισαν δὲ τὸν Στέφανον ἄνδρες εὐλαβεῖς καὶ ἐποίησαν κοπετὸν μέγαν ἐπ' αὐτῷ.* 3 *Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος, σύρων τε ἄνδρας καὶ γυναῖκας παρεδίδου εἰς φυλακήν.*

---

4 *Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν*

---

dass es der bei dem Tode des Steph. entfesselte Fanatismus war, welcher die Verfolgung über die Gemeinde in Jerus. heraufbeschwor. Bem., wie hier *εκκλησ.* (anders als 5, 11) von der Einzelgemeinde steht, und nicht bloss Christen (wie 6, 7), sondern auch Gemeinden ausserhalb Jerus.'s voraussetzt. — *παντες δε*) sind alle Mitglieder der Gemeinde, die durch diese Verfolgung nach allen Gegenden Judäas (der Provinz, wie 1, 8. 2, 9) und Samarias hin (*κατα*, wie Lc. 13, 22) versprengt wurden. Die ausdrückliche Ausnahme der Apostel, die 8, 14 vorbereiten soll, schliesst im Sinne des Erzählers jede hyperbolische Fassung des *παντες* aus. Schon hieraus folgt, dass dies Lc. erzählt, der ja eben hier den Grundgedanken der Apostelgeschichte andeutet, wonach die höchste Steigerung der Feindschaft der Juden nur dazu beiträgt, die Ausbreitung der Gemeinde zu veranlassen, was ja nicht ausschliesst, dass schon in der Quelle das Ausbrechen einer Verfolgung erwähnt war. — **v. 2.** *συνεκομισαν*) es bestatteten den Steph. fromme Männer (2, 5). Nach dem Zusammenhange mit v. 1, wonach die ganze Gemeinde sich zerstreut hatte, könnten das nur fromme Juden sein; aber die hier ganz unvermutet zu der Geschichte des Steph. (7, 60) zurückkehrende Notiz schloss jedenfalls dieselbe in der älteren Erzählung ab, die auf den Unterschied von Juden und Christen gar nicht reflektiert, sondern nur die Frömmigkeit dieser Männer im Gegensatz zu der fanatischen Volksmasse hervorhebt; es lag aber für Lc. nahe, daraus zu schliessen, dass die Glaubensgenossen des Steph. es, weil sie alle geflohen waren, nicht mehr thun konnten. Zu *ποιειν κοπετον μεγ.* vgl. Gen. 50, 10. Micha 1, 8. I Makk. 2, 70: sie stellten eine grosse Totenklage an über ihn. — **v. 3.** *ελυμαινετο*) er misshandelte die Gemeinde, indem er den Geflohenen nachging und von Haus zu Haus (*κατα τ. οικ.*, wie Lc. 9, 6) eindrang, um (die etwa dort aufgefundenen Glieder derselben) Männer und Weiber fortzuschleppen und ins Gefängnis zu überliefern (*παρεδ. εις*, wie Lc. 21, 12). Der ganze Zusatz des Bearbeiters bereitet 9, 1 vor.

8, 4—25. Die Bekehrung Samarias beginnt den zweiten Hauptteil, der von dem Übergang zur Heidenmission handelt. — *οι μεν ουν*) ist hier nicht, wie 1, 6, für sich zu nehmen, sondern bildet mit

λόγον· 5 Φίλιππος δὲ κατελθὼν εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρείας ἐκήρυσσεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν. 6 προσεῖχον δὲ οἱ ὄχλοι τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ Φιλίππου ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν αὐτοὺς καὶ βλέπειν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει. 7 πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα, βοῶντα φωνῇ μεγάλῃ ἐξήρχοντο·

διασπαρ. zusammen das Subjekt; denn darauf eben, dass die von den Feinden bewirkte Versprengung v. 1 nur die Verbreitung des Evangeliums veranlasste, liegt für Lc. der Hauptnachdruck. Das absolut stehende lucan. *διηλθον* (vgl. Lc. 5, 15) empfängt durch v. 1 sachlich seine nähere Bestimmung dahin, dass es sich um ein Durchziehen Judäas und Sam.'s handelt. Wie das *ευαγγ.* 5, 42 mit *τ. χριστον*, so ist es hier mit *τ. λογον* (6, 4) verbunden, um überschriftlich ihre Evangelisationsthätigkeit als Verbreitung des Wortes, das zuerst in Jerusalem seine Stätte gefunden hatte, zu bezeichnen. — **v. 5.** *φιλ. δε*) stellt dem von den Versprengten überhaupt Gesagten das von Phil. speziell zu Erzählende gegenüber, der nur der 6, 5 Genannte sein kann, da die Apostel ja in Jerus. blieben (v. 1). Freilich ist sehr auffallend, dass dies nicht gesagt, sondern erst durch v. 14 unzweifelhaft wird, was sich nur erklärt, wenn hier eine Erzählung einsetzt, in deren ursprünglichem Zusammenhange über die Person kein Zweifel sein konnte. Diese Erzählung fügt also Lc. als das erste Beispiel von jener Weiterverbreitung des Evang. ein. Dass dieselbe einem ganz andern Zusammenhange (und damit wohl auch einer ganz andern Zeit) angehört, zeigt auch das *κατελθων*, das, dem bekannten *αναβ. εις ιερ.* (Lc. 18, 31. 19, 28) entsprechend, ein direktes Herabkommen von dort bezeichnet und keineswegs ein Moment in dem *διελθειν* v. 4; zeigt ferner das *την πολιν τ. σαμαρ.*, das im Zusammenhange mit v. 1 nur die Stadt *κατ εξοχην* (Hauptstadt) der Landschaft Sam. sein kann, auf deren Evangelisation es dem Lc. nach 1, 8 ankam, was aber immer ein sehr unklarer Ausdruck bleibt, der wohl in der ursprünglichen Erzählung einfach die Stadt, die Samaria heisst (vgl. II Petr. 2, 6), bezeichnete; zeigt endlich das nach v. 1 mindestens ganz überflüssige *εκηρ. τον χριστον*: er verkündigte ihnen (den Bewohnern der Stadt) den Messias. — **v. 6.** *προσειχον*) vgl. Sap. 8, 12. I Makk. 7, 11, antizipiert auffallend das *προσειχ.* v. 11 und charakterisiert sich dadurch, wie wir bereits oft sahen (vgl. noch 7, 58), als Zusatz des Lc., dem es vor allem auf den Erfolg der Verkündigung des Phil. ankommt: es waren aber die Volksmassen einmütig (*ομοθ.*, Lieblingswort des Lc., wie 1, 14. 2, 46) aufmerksam auf das, was von Phil. gesagt wurde, auf Grund dessen, dass sie (seine Worte) hörten und sahen die Zeichen, die er that (vgl. 6, 8), weil diese Zeichen seinen Worten zur Bestätigung dienten. — **v. 7.** *πολλοι*) c. gen. wie 4, 4. Die Dämonischen werden, wie 5, 16, nach dem dem Mc. charakteristischen Ausdruck als solche, die einen unsauberen Geist haben (vgl. Lc. 4, 33), be-

πολλοὶ δὲ παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ ἐθεραπεύθησαν· 8 ἐγένετο
δὲ πολλὴ χαρὰ ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ. 9 ἀνὴρ δέ τις ὀνόματι
Σίμων προϋπῆρχεν ἐν τῇ πόλει μαγεύων καὶ ἐξιστάνων τὸ
ἔθνος τῆς Σαμαρείας, λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν, 10 ᾧ
προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· οὗτός
ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη. 11 προσεῖχον
δὲ αὐτῷ διὰ τὸ ἱκανῷ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἐξεστακέναι αὐτούς.
12 ὅτε δὲ ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς
βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐβαπτί-

---

zeichnet. Der Satz wird anakoluthisch abgebrochen, da es keinen dem *εθεραπευθ.* entsprechenden Ausdruck für die Befreiung der Dämonischen von ihrer Plage gab, ohne dass das Subj. wie sonst, etwa mit *εξ αυτων*, aufgenommen und in die Konstruktion eingereiht wird. Das lucan. *βοωντα* (Evang. 9, 38. 18, 38) steht nur hier von den Dämonischen, mit dem bei dem Schreien dieser gewöhnlichen *φων. μεγ.* (Evang. 4, 33. 8, 28) verbunden. Bem. auch das lucan. *παραλελ.* (Evang. 5, 18. 24). Nach **v. 8** entstand sogar viele Freude (*εγεν. χαρα*, wie Lc. 15, 10) in jener Stadt infolge der Wirksamkeit des Phil. in ihr. — **v. 9.** *ανηρ δε τις ονομ.*) wie 5, 1. bildet den Gegensatz zu dem von Phil. Erzählten, zeigt aber, wie die ältere Erzählung etwas ganz anderes behandelte, als die Missionierung Sam.'s. Das *προυπηρχεν* (Lc. 23, 12) knüpft unmittelbar an v. 5 an (namentlich auch durch das *εν τη πολει*, das nach dem *εν τ. πολ. εκ.* v. 8 sehr tautologisch wird), und zeigt daher, dass v. 6ff. ein Zusatz des Lc. ist. Gemeint ist der bekannte Magier Simon aus Gitta in Sam., der nun auch hier seine Zauberkünste trieb und das Volk (*εθν.*, wie Lc. 7, 5. 23, 2) Sam.'s in Staunen versetzte (*εξιστ.*, wie III Makk. 1, 25). Etwas seltsam schliesst sich den beiden Partizipien noch das *λεγων ειναι τινα εαυτον* aus 5, 36 (nach v. 10 noch durch *μεγαν* verstärkt) an, das eigentlich dem folgenden vorgreift und wohl Zusatz des Lc. sein dürfte. — **v. 10.** *ω προσειχ.*) vgl. zu v. 6. Zu *απο μικρ. εως μεγ.* vgl. Gen. 19, 11. Jerem. 42, 1. I Makk. 5, 45. Also die Samaritaner sahen erst auf Grund seiner Zauberkünste in ihm die Kraft Gottes erschienen, welche die grosse schlechthin genannt wird (*καλουμ.*, wie 1, 23. 3, 11). — **v. 11** erläutert das *προσειχ.* v. 10 durch das ziemlich überflüssige lucan. *δια το* c. acc. c. inf. (4, 2), das nun offenbar den Gegensatz bilden soll zu v. 6: darum weil er sie geraume Zeit (vgl. Lc. 8, 27) in Staunen versetzt hatte durch die (in dem *μαγευων* v. 9 angedeuteten) Zauberkünste. — **v. 12** scheint die Quelle nun erst berichtet zu haben, wie sie bei dem Erscheinen des Phil. in der Stadt (v. 5) sich von dem Magier abwandten und dem Phil. Glauben schenkten (*επιστ.* c. dat., wie Lc. 1, 20), als er ihnen frohe Botschaft verkündigte über das Reich Gottes (*περι τ. βασιλ.*, wie Lc. 9, 11) und über den Namen Jesu

ζοντο ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες. 13 ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν, καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ, θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας ἐξίστατο. 14 ἀκούσαντες δὲ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρεία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτοὺς Πέτρον καὶ Ἰωάνην, 15 οἵτινες καταβάντες προσηύξαντο περὶ αὐτῶν ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἅγιον· 16 οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ' οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπτωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ

Christi (2, 38. 3, 6. 4, 10), in welchem ja lag, dass dieser Jesus der (auch von den Samaritanern erwartete) Messias sei. — **v. 13.** *και αυτος*) wie Lc. 2, 28 und sehr häufig im Evang.: auch er, wie die andern Samaritaner, wurde gläubig (2, 44. 4, 4). Das *ην προσκαρτ.* (1, 14. 2, 42. 6, 4) steht hier mit dem Dat. der Person: er war beständig anhänglich an Phil. Das damit durch *τε* engverbundene *εξισταto* (2, 7. 12) erinnert an das Staunen, das einst er selbst hervorgerufen hatte (v. 9. 11) und die Zeichen und grossen Machtthaten (*δυν.*, wie Lc. 19, 37), die er jetzt (durch ihn) geschehen sah, an die *δυναμις μεγ.*, die man nach v. 10 einst in ihm gesehen hatte. Diese Motivierung seiner Anhänglichkeit an Phil., die im folgenden übrigens keinerlei Rolle spielt, durch die Wunder des Phil., von denen nur v. 6 ff. in einer Einschaltung des Lc. die Rede war, macht es von vorn herein bedenklich, ob überhaupt in der älteren Erzählung schon Simon gläubig und getauft wurde, wozu sein folgendes Verhalten wenig stimmt. — **v. 14.** *δεδ. τ. λογ.*) wie Lc. 8, 13. Dass mit dem Erfolge des Phil. in dieser Stadt die Landschaft Samaria das Evang. angenommen hat, ist die Voraussetzung des Lc., der v. 5 an die Hauptstadt Sam.'s denkt und die ganze Erzählung nur als typisch für die Bekehrung Sam.'s aufgenommen hat; aber durchaus nicht die Meinung der Quelle, die gar nicht an die Hauptstadt dachte und nach v. 9 auf etwas ganz anderes hinaus will, als die Bekehrung Sam.'s. Damit wird freilich sehr zweifelhaft, ob sie von einer solchen feierlichen Absendung der Apostel erzählte, nur dass schon hier von dem Besuch derselben aus Jerusalem erzählt war, erscheint zweifellos, da man sonst nicht begreift, wie Lc. auf das *πλην τ. αποστ.* v. 1 gekommen ist, während doch die Quelle nach v. 5 davon nichts wusste, dass Phil. auf der Flucht nach Sam. gekommen sei. — **v. 15.** *οιτινες*) scheint, wie 5, 16, das Motiv der Abordnung anzugeben. Das *καταβαντες* steht, wie das *κατελθων* v. 5, als Gegensatz des *αναβ. εις ιερ.* Bem. das *προσηυξαντο* mit folgendem *οπως* (3, 19): damit sie dadurch heiligen Geist empfingen. — **v. 16.** *επιπεπτ. επι*) vgl. Ezech. 11, 5. Bem. das paulin. *βαπτιζ. εις το ονομα* (I Kor. 1, 13), abweichend von 2, 38: darauf hin, dass Jesus der *κυριος* (2, 36) genannt ward. Diese Vorstellung, dass erst Apostel von

ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. 17 τότε ἐπετίθεσαν τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτούς, καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον. 18 ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα, προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα 19 λέγων· δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ἵνα ᾧ ἐὰν ἐπιδῶ τὰς χεῖρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον. 20 Πέτρος δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν, ὅτι τὴν δωρεὰν

Jerus. kommen mussten, um den Getauften (v. 12) den heiligen Geist mitzuteilen, steht mit 2, 38 in unlösbarem Widerspruch und kann darum nur von Lc. herrühren, der nach **v. 17** denselben erst durch ihre das Gebet v. 15 begleitende Handauflegung (vgl. 6, 6; doch hier mit *επι* c. acc., wie Lc. 15, 5) den Geist erteilt werden lässt. Aber der harte Subjektswechsel in *ελαμβανον* deutet wohl, wie 6, 12. 7, 4. 8, darauf hin, dass dies sich unmittelbar an v. 15 anschloss und v. 16f. Zusatz des Bearbeiters ist, der irrigerweise voraussetzt, dass die Taufe bei ihnen (wie, was er sicher irrtümlich annimmt, bei Simon, vgl. zu v. 13) bereits vollzogen war (v. 12), während in der Quelle die selbstverständlich mit ihr verbundene Geistesmitteilung nur genannt war, weil sich an sie das Begehren des Simon v. 19 anknüpft. Es lag allerdings sehr nahe, dass Phil. nach der Bekehrung der (halbheidnischen) Samaritaner mit der Aufnahme in die Gemeinde (durch die Taufe) zögerte, und erst Petr. und Joh. bei einem Besuch in Sam. sie einfach aufnahmen (worauf sie unter Handauflegung die Gabe des Geistes empfingen), was nur Lc. natürlich v. 14f. als eine besondere Sendung für diesen Zweck betrachtet. Aus dem folgenden erhellt, dass die ältere Erzählung auf etwas völlig anderes heraus wollte, als auf eine Ergänzung der Wirksamkeit des Phil. durch die Apostel, an die erst Lc. denkt. — **v. 18.** *ιδων δε*) setzt, wie 2, 33, voraus, dass der Geistesempfang in den durch den Geist gewirkten Gaben (2, 4. 17ff.) sichtbar (wahrnehmbar) wurde. Zu *επιθεσις τ. χ.* vgl. Hebr. 6, 2. I Tim. 4, 14, zu *χρηματα* 4, 37. — **v. 19.** *δοτε κτλ.*) vgl. Lc. 22, 5. Sim. betrachtet die Vollmacht zur Geistesmitteilung durch Handauflegung als eine nach Gutdünken der Apostel übertragbare, die er empfangen will, um seine Rolle unter den Samar. weiter zu spielen. Es ist darum in der That recht unwahrscheinlich, dass er, wie Lc. v. 13 voraussetzt, bereits gläubig geworden und getauft war. — **v. 20.** *εις απωλ.*) prägnante Konstr., wie 2, 5. 7, 4. Sein Silber soll mit ihm, der für seine Gesinnung notwendig ins Verderben fährt (*εις απωλ.*, wie Apok. 17, 8. 11. Mt. 7, 13), eben dahin kommen, wenn dies geschieht. Das Strafbare sieht Petr. darin, dass er meint, die Gottesgabe, als die Petr. jene Vollmacht, wie den Geist selbst (2, 38), betrachtet, mittelst Geldes erwerben zu können, weil dadurch das Heilige entwürdigt wird. Daher der Abscheu

τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι. 21 οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ· ἡ γὰρ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἔναντι τοῦ θεοῦ. 22 μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας σου ταύτης, καὶ δεήθητι τοῦ κυρίου εἰ ἄρα ἀφεθήσεταί σοι ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου· 23 εἰς γὰρ χολὴν πικρίας καὶ σύνδεσμον ἀδικίας ὁρῶ σε ὄντα. 24 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Σίμων εἶπεν· δεήθητε ὑμεῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὅπως μηδὲν ἐπέλθῃ ἐπ' ἐμὲ ὧν εἰρήκατε. 25 οἱ μὲν οὖν διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου ὑπέστρε-

---

vor dem Sündengelde, der sich im Hauptsatz ausspricht. — **v. 21.** *ουκ — κληρος*) vgl. Deut. 12, 12. Jes. 57, 6: nicht ist (gebührt) dir ein Teil, auch nicht ein Anteil an dem, wovon du geredet (v. 19), also an der Befähigung, heiligen Geist mitzuteilen. Das Herz, das auf diese Weise lediglich seinen Ehrgeiz befriedigen wollte, ist nicht gerade (*ευθυς*, wie Psal. 78, 1, Gegensatz von *σκολιος* 2, 40) in Gottes Augen (*εναντ. τ. θ.*, wie Lc. 1, 8). — **v. 22.** *μετανοησ.*) wie 2, 38. 3, 19, hier in prägnanter Verbindung mit *απο*: so dass du dich von dieser deiner Bösartigkeit (*κακια*, wie Jak. 1, 21) abwendest. Das *ει αρα* (Mc. 11, 13) stellt es noch in Zweifel, ob bei der bewiesenen Bösartigkeit die Sinnesänderung auch eine so aufrichtige und völlige sein wird, dass sein Gebet zu Gott erhört und sein Vorhaben (*επινοια*, wie Jerem. 20, 10. Sap. 6, 17) ihm vergeben werden wird. — **v. 23.** *εις*) ebenso prägnant, wie v. 20: hineingeraten sehe ich dich und darum befindlich in bittrer Galle (*πικρ.*, gen. qual., *χολ.* nach Deut. 29, 17 Bild des alles vergiftenden Ehrgeizes) und einer Fessel, mit der Ungerechtigkeit dich gebunden hat (*συνδ. αδ.*, wie Jes. 58, 6). — **v. 24.** *δεηθητε υμεις*) nimmt das *δεηθητι* v. 22 auf; sie sollen selbst für ihn zu Gott (*προς*, wie Lc. 18, 7) beten, weil er seinem eigenen Gebet nicht solche Wirkung zutraut (vgl. Jak. 5, 16), damit auf diese Weise nichts von dem, was sie (d. h. Petrus im Namen beider Apostel) geredet haben, über ihn komme. Bem. das durch die gesperrte Stellung stark betonte *μηδεν* und vgl. zu *επελθη επι* Lc. 21, 35. In dieser Scene zwischen Simon und Petr. liegt für die Quelle natürlich die eigentliche Pointe der Erzählung, während sie für den Gesichtspunkt des Lc. (die Missionierung Samarias) gar keine Bedeutung hat. — **v. 25.** *οι μεν ουν*) wieder, wie 1, 6, für sich zu nehmen. Bei dem *μεν* schwebt dem Erzähler vor, was nachher von Phil. weiter erzählt werden soll. Das Imperf. von *υποστρ.* steht, weil sie während dieser Rückreise (bem. das engverbindende *τε*) nach Jerus., die darum keine geradlinige und von längerer Dauer gewesen sein muss, noch viele samaritanische Flecken mit der Heilsbotschaft versahen (*ευαγγ.* mit Acc. der Pers., wie Lc. 3, 18). Abschluss der Erzählung durch Lc., seiner Einleitung (v. 4) entsprechend, der freilich zu seiner Annahme, dass die Apostel nur für einen bestimmten Zweck nach Sam.

φον εἰς Ἱεροσόλυμα, πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαρειτῶν εὐηγγελίζοντο.

26 ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων· ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν· αὕτη ἐστὶν ἔρημος.
27 καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη. καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς, ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ. 28 ἦν
δὲ ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἅρματος αὐτοῦ, καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν. 29 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα

---

gesandt waren (v. 14f.), wenig passt und die Vermutung weckt, dass sie sich in der älteren Erzählung, ebenso wie Phil., auf Missionsreisen befanden. Bem. das *διαμ.*, wie 2, 40, das *λαλ. τ. λογ.* wie 4, 29. 31, wobei das *τ. κυρ.* statt *τ. θεου* wohl lediglich aus v. 22. 24 nachklingt.

8, 26—40. Bekehrung des äthiopischen Proselyten. — *αγγ. κυρ.*) wie 5, 19. Mit dem *δε* kehrt die Erzählung von den Uraposteln (v. 14—25) zu Philippus zurück. Der Imperat. aor., der den Aufbruch fordert, verbindet sich mit dem *πορευου*, das auf die fortgesetzte Reise geht. Nach dem Sprachgebrauch der LXX (Gen. 18, 1. 43, 16) hiesse *κατα μεσ.*: gegen die Mittagszeit, sodass dem Phil. auch die Zeit des intendierten Zusammentreffens angegeben wäre. Die Bezeichnung des Weges, der von Jerus. nach Gaza herabführt, scheint vorauszusetzen, dass sich Phil. in Jerusalem befindet, so dass die folgende Erzählung aus einem ganz anderen Zusammenhange herrührt. Das *ερημος* bezeichnet die Strasse als menschenleere, wie sie allein geeignet ist zu dem Werk, das er hier auszurichten hat. — **v. 27.** *αναστ. επορ.*) Bem. die wörtliche Anknüpfung an den Befehl v. 26. Das *και ιδου* hebt hier das Auffallende der Begegnung auf der öden Strasse hervor, die darum sicher eine göttliche Fügung war, und schliesst hebräischartig das Verbum ein, wie 5, 9. Als Eunuch (Gen. 39, 1. Jes. 56, 3) war er einer, der in die Gemeinde Gottes nicht aufgenommen werden durfte (Deut. 23, 1), so hoch bei dem Machthaber (*δυναστης*, wie Lc. 1, 52) der äthiopischen Königin, über deren ganzen Schatz er gesetzt war, seine weltliche Stellung war. Das zweite *ος* hebt hervor, wie er dennoch nach Jerus. gekommen war, um anzubeten; er war also ein Proselyt im weiteren Sinne. Dass demnach in ihm auch ein halber Heide bekehrt wird, hat den Lc. bewogen, die beiden Philippusgeschichten zusammenzufügen. — **v. 28.** *ην δε υποστρεφων*) führt erst die Näherbestimmung ein, welche die Begegnung herbeiführte, während das *καθημενος επι του αρματος αυτου* äusserlich und das schildernde *και ανεγινωσκεν τ. προφ. ησ.* innerlich die Anknüpfung mit ihm vorbereitet. — **v. 29.** *τ. πνευμα*) ohne *αγιον*, wie v. 18. Dass hier die göttliche Weisung

τῷ Φιλίππῳ· πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἅρματι τούτῳ. 30
προσδραμὼν δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος
Ἠσαΐαν τὸν προφήτην, καὶ εἶπεν· ἆρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγι-
νώσκεις; 31 ὁ δὲ εἶπεν· πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἐὰν μή τις ὁδη-
γήσῃ με; παρεκάλεσέν τε τὸν Φίλιππον ἀναβάντα καθίσαι σὺν
αὐτῷ. 32 ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς ἣν ἀνεγίνωσκεν ἦν αὕτη·
ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ
κείροντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ.
33 ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη· τὴν γενεὰν αὐτοῦ
τίς διηγήσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. 34 ἀπο-
κριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φιλίππῳ εἶπεν· δέομαί σου, περὶ
τίνος ὁ προφήτης λέγει; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἑτέρου τινός; 35
ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς
γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν. 36 ὡς δὲ ἐπορεύον-

---

sich nicht durch den Engel v. 26 vermittelt, weckt den Verdacht, dass die ganze Motivierung der Reise des Phil. dort dem Bearbeiter angehört, dem es gerade darauf ankam, das Zusammentreffen als ein gottgefügtes zu betonen, während die Quelle nur den Weg angab, auf dem dasselbe erfolgte. Er soll sich an den Wagen heranmachen (κολλ., wie 5, 13), um mit dem Eunuchen ins Gespräch zu kommen. — **v. 30.** προσδραμων) malt die Eile, mit der er der Weisung des Geistes folgt. Nach dem ηκουσ. αυτου las der Kämmerer laut, um über die Worte sorgfältig nachzudenken. Bem., wie im Unterschiede von v. 28 der Name vorantritt, weil es hier auf den Inhalt der Weissagung ankommt, dort nur darauf, dass er in der heiligen Schrift las. Das Fragewort αρα (Lc. 18, 8) wird durch γε verstärkt, wie Gen. 26, 9. Zu dem Wortspiel zwischen γιν. und αναγιν. vgl. II Kor. 3, 2. — **v. 31.** γαρ) wie Lc. 23, 22, begründet die in der Frage liegende Verneinung: wie könnte ich doch (es verstehen), wenn mich nicht einer anleitet? Das durch τε verbundene παρεκαλ. bezeichnet, wie eben sein Mangel an Verständnis ihn veranlasst, den Frager, der besser Bescheid wissen musste, zu seiner Begleitung aufzufordern. — **v. 32f.** περιοχη) bezeichnet nach dem περιεχει (I Petr. 2, 6) mit dem erläuternden δε den Inhalt der Schriftstelle (1, 16), auf den das αυτη vorausweist. Die Stelle ist Jes. 53, 7f. wörtlich nach den LXX. — **v. 34.** αποκριθεις) wie 3, 12. 5, 8: auf Anlass dieser Stelle bittet der Eunuch um eine Erklärung darüber, in betreff wessen der Prophet (das Gelesene) sagt. — **v. 35.** ανοιξας τ. στομα) wie Hiob 3, 1. Dan. 10, 16, leitet feierlich die Verkündigung des Evang. von Jesu (ευαγγ. c. acc., wie 5, 42) durch Phil. ein, die von dieser Schriftstelle den Ausgang nahm (αρξ. απο, anders wie 1, 22). — **v. 36.** κατα τ. οδον) als sie den Weg entlang reisten, kamen sie zu (ηλθ. επι, wie Lc. 19, 5. 24, 1) einem Wasser. Zu ιδου υδωρ

το κατὰ τὴν ὁδόν, ἦλθον ἐπί τι ὕδωρ, καί φησιν ὁ εὐνοῦχος· Ἰδοὶ ὕδωρ· τί κωλύει με βαπτισθῆναι; 38 καὶ ἐκέλευσεν στῆναι τὸ ἅρμα, καὶ κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὅ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν. 39 ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον, καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος· ἐπορεύετο γὰρ αὐτοῦ τὴν ὁδὸν χαίρων. 40 Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον, καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν εἰς Καισαρείαν.

IX, 1 ὁ δὲ Σαῦλος ἔτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου, προσελθὼν τῷ ἀρχιερεῖ 2 ᾐτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἐάν τινας εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας, ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, δεδε-

---

ohne Verb. v. 27, zu *κωλυει* mit acc. c. inf. Lc. 32, 2. Die Erzählung setzt voraus, dass Phil. bei seiner Verkündigung v. 35 auch von der Notwendigkeit der Taufe gesprochen hatte. — **v. 38.** *στηναι*) im Sinne von: stehenbleiben, wie Lc. 7, 14. Das *κατεβησαν* entspricht dem *αναβας* v. 31. — **v. 39.** *οτε*) wechselt mit *ως* v. 36, wie 1, 10. 13 und häufig. Das artikellose *πνευμα κυριου* (Lc. 4, 18 nach Jes. 61, 1) bezeichnet den Gottesgeist als die Macht, die ihn wunderbar entrückte, wie Ezech. 3, 14. I Reg. 18, 12. II Reg. 2, 16, sodass ihn der Eunuch nicht mehr sah. — *γαρ*) Hätte er ihn gesehen, so wäre er wohl nicht seine Strasse gezogen, sondern dem Phil. nachgefolgt, um sich ihm anzuschliessen; daher das betont voranstehende *αυτου*. Zu *χαιρων* vgl. 5, 41. — **v. 40.** *ευρεθη*) mit dem prägnanten *εις* (v. 20. 23): man fand ihn nach Asdod versetzt. Das *διερχ.* ohne nähere Lokalbestimmung, wie v. 4, empfängt dieselbe durch das *εως τ. ελθειν*. Das *ευαγγ.* mit Acc. d. Person, wie v. 25 (anders v. 35), zeigt die Hand des Bearbeiters, der 21, 8 vorbereitet.

9, 1—19. Die Bekehrung des Saulus. — *ετι*) knüpft an 8, 3 an und charakterisiert das folgende als Erzählung des Lc., der, ehe er die erste eigentliche Heidenbekehrung erzählt, den spezifischen Heidenapostel berufen werden lässt. Zu *εμπνεων* mit dem Gen. vgl. Jos. 10, 40: Drohung und Mord schnaubend. Die *μαθηται* (6, 1. 2. 7) sind hier näher als Jünger des erhöhten Herrn (Christus) bezeichnet. — **v. 2.** *ητησατο*) mit *παρα*, wie 3, 2 das Activum. Durch die Empfehlungsbriefe (II Kor. 3, 1) an die Synagogen war er als Bevollmächtigter des Hohenpriesters bezeichnet, um auf Grund derselben (*οπως*), falls es ihm gelänge, etliche der dorthin geflohenen Christen aufzufinden, sie gefesselt an die höchste Disziplinarbehörde in Jerus. auszuliefern. Zu *οντας* c. gen. vgl. Hebr. 10, 39. Das betont voranstehende *της οδου*, obwohl ohne nähere Bestimmung, weist durch den rückweisenden Art. (vgl. 5, 41) auf die

μένους ἀγάγῃ εἰς Ἱερουσαλήμ. 3 ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίζειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 4 καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ· Σαοὺλ Σαούλ, τί με διώκεις; 5 εἶπεν δέ· τίς εἶ, κύριε; ὁ δέ· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν σὺ διώκεις. 6 ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἴσελθε εἰς τὴν πόλιν, καὶ λαληθήσεταί σοι ὅ τι σε δεῖ ποιεῖν. 7 οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἱστήκεισαν ἐνεοί, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες. 8 ἠγέρθη δὲ Σαῦλος ἀπὸ τῆς γῆς, ἀνεῳγμένων δὲ τῶν ὀφθαλμῶν

Lebensweise der Jünger des Herrn hin. — **v. 3.** *εν τ. πορευεσθαι*) wie Lc. 10, 38. 17, 11. Das *τε* verbindet das *περιηστραψεν* eng mit *εγενετο*, weil dadurch erst das Ereignis bezeichnet wird, das seinem *εγγιζειν τη δαμασκ.* (bem. den auf v. 2 zurückweisenden Art.) die Bedeutung gab. Das plötzlich vom Himmel her ihn umstrahlende Licht ist die sinnlich wahrnehmbare Erscheinungsform der göttlichen Herrlichkeit. — **v. 4.** *πεσων επι την γην*) schildert den überwältigenden Eindruck des himmlischen Lichtglanzes, vgl. Dan. 10, 9. Mt. 17, 6. Erst die Stimme, die er hört, giebt ihm zu erkennen, dass es der (in seinen Jüngern) verfolgte Jesus ist, der in demselben ihm erscheint. Bem. die absichtsvoll gewählte Anrede mit dem hebr. Namen. — **v. 5.** *κυριε*) wie 1, 24. 4, 29, zeigt, dass er in dem im himmlischen Lichtglanz Erscheinenden ein göttliches Wesen erblickt. Aus seiner Frage aber erhellt, dass die Erscheinung nicht als Vision gedacht ist, zu deren Wesen es gehört, dass die Bedeutung des in ihr Geschauten erkannt wird. — *ο δε*) ohne *ειπεν*, wie 2, 38. Bem. den bedeutsamen Gegensatz des *εγω* und *συ*. — **v. 6.** *αλλα*) von dem bisherigen Verhalten zu ihm abstrahierend. Das *αναστηθι* steht hier in eigentlichem Sinne, wie Lc. 4, 39. 5, 25, das *λαληθησεται* mit bestimmtem Objekt (wie umgekehrt *λεγει* ohne solches 8, 34), weil es, wie 3, 21, auf die Art ankommt, wie ihm der göttliche Befehl hinsichtlich dessen, was er thun soll, kund werden wird. — **v. 7.** *οι συνοδευοντες*) Dass Saulus durch die Wüste in Begleitung einer Karawane (*συνοδια*, vgl. Lc. 2, 44) reist, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Ihr sprachloses (*ενεοι*, wie Jes. 56, 10. Prov. 17, 28) Erstaunen wird dadurch motiviert, dass sie zwar die Stimme hörten, aber keinen Redenden (wie sie ihn doch voraussetzen mussten, daher die subj. Negation) wahrnahmen. Da nun auch Saulus denselben nur wahrnahm, sofern der im himmlischen Lichtglanz Erschienene durch sein Wort sich zu erkennen gab, so kann das *ακουειν* c. gen. nur von dem sinnlichen Vernehmen des Schalls der Stimme gemeint sein im Gegensatz zu den Worten des Redenden. Dass sie den Lichtglanz gesehen, wird nicht gesagt, aber auch durch diese Motivierung nicht ausgeschlossen. — **v. 8.** *ηγερθη*) entspricht dem Befehl v. 6: er erhob sich von der Erde. Das *ανεωγμενων* nur hier vom gewöhnlichen Aufschlagen der Augen, die

αὐτοῖ οὐδὲν ἔβλεπεν· χειραγωγοῦντες δὲ αὐτὸν εἰσήγαγον εἰς
Δαμασκόν. 9 *καὶ ἦν ἡμέρας τρεῖς μὴ βλέπων, καὶ οὐκ ἔφαγεν*
οὐδὲ ἔπιεν. 10 *ἦν δέ τις μαθητὴς ἐν Δαμασκῷ ὀνόματι Ἀνα-*
νίας, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἐν ὁράματι ὁ κύριος· Ἀνανία. ὁ δὲ
εἶπεν· ἰδοὺ ἐγώ, κύριε. 11 *ὁ δὲ κύριος πρὸς αὐτόν· ἀναστὰς*
πορεύθητι ἐπὶ τὴν ῥύμην τὴν καλουμένην εὐθεῖαν καὶ ζήτησον
ἐν οἰκίᾳ Ἰούδα Σαῦλον ὀνόματι Ταρσέα· ἰδοὺ γὰρ προσεύχεται,
12 *καὶ εἶδεν ἄνδρα ἐν ὁράματι Ἀνανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα*
καὶ ἐπιθέντα αὐτῷ χεῖρας, ὅπως ἀναβλέψῃ. 13 *ἀπεκρίθη δὲ*
Ἀνανίας· κύριε, ἤκουσα ἀπὸ πολλῶν περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου,

---

er beim Niederstürzen, vom Lichtglanz geblendet, geschlossen hat. Dass er trotzdem nichts erblickte, zeigt, dass er erblindet war. Zu *χειραγωγ.* vgl. Jud. 16, 26. — **v. 9.** *μη βλεπων*) ohne sehen zu können, wie man hätte erwarten sollen, wenn es sich um eine vorübergehende Blendung handelte. Das *ουκ εφαγ. ουδε επιεν* (Lc. 7, 33) ist hier Ausdruck der Busstrauer über die Verfolgung dessen, den er durch seine Erscheinung im himmlischen Lichtglanz als den erhöhten Messias erkannt hatte. — **v. 10.** *εν οραματι*) wie Gen. 15, 1, bezeichnet ein visionäres Schauen (vgl. 2, 17) des erhöhten Herrn (2, 47), den er zugleich reden hört. Bem. in Anrede und Antwort die offenbare Nachbildung von I Sam. 3, 4. — **v. 11** bem. das Fehlen des *ειπεν*, wie v. 5. Das mit *πορευθ.* verbundene *αναστας* setzt nach 8, 26 keineswegs voraus, dass es ein Traumgesicht war. Die sogen. »gerade Strasse« ist wohl die Hauptstrasse der Stadt, wo er im Hause des Judas nach einem, der Saulus heisst (bem. das nachstehende *ονοματι*), einem Tarser, fragen soll. Derselbe wird ausdrücklich als ein ihm ganz Unbekannter eingeführt, um hervorzuheben, wie nur Gottes Fügung ihn mit Paulus zusammengebracht hat. Das *ιδου γαρ* (Lc. 1, 44. 48) begründet die Aufforderung dadurch, dass er zu Gott (um das Kommen eines Mannes, wie er) betet. — **v. 12** erklärt näher, wie er zu solchem Gebet v. 11 gekommen ist, und erinnert an die korrespondierenden Visionen der Korneliusgeschichte (Kap. 10), die vielleicht die nähere Ausmalung der dem Anan. gewordenen Offenbarung beeinflusst haben. Auch hier drückt das vor *ονοματι* stehende *ανανιαν* aus, dass der Mann ihm sonst gänzlich unbekannt (vgl. v. 11). Das *οπως* zeigt, dass das *αναβλεπειν* (Lc. 7, 22. 18, 41 ff.) durch solches Handauflegen (bem. das artikellose *χειρας*) vermittelt werden soll. — **v. 13 f.** betont, wie er über jenen Saulus von verschiedenen Seiten gehört hat, wieviel Böses er den Christen in Jerus. gethan. Das stimmt nicht ganz mit v. 11, wo er offenbar dem Anan. auch dem Namen nach als unbekannt gedacht ist, und zeigt die grosse Naivetät und Freiheit der Gestaltung. Zum ersten Male werden hier die Christen als *οι αγιοι* (vgl. Röm. 1, 7. 12, 13), d. h. als Gottgeweihte bezeichnet, die aber zugleich Christo als ihrem erhöhten Herrn angehören.

ὅσα κακὰ τοῖς ἁγίοις σου ἐποίησεν ἐν Ἱερουσαλήμ· 14 *καὶ ὧδε ἔχει ἐξουσίαν παρὰ τῶν ἀρχιερέων δῆσαι πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου.* 15 *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ κύριος· πορεύου, ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ·* 16 *ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν.* 17 *ἀπῆλθεν δὲ Ἀνανίας καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν, καὶ ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν· Σαοὺλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ᾗ ἤρχου, ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου.*

Das zu *εποιησεν* gehörige *εν ιερ.* weist auf 8, 1 zurück und zeigt, dass Saulus schon dort als die Seele der in Jerus. ausbrechenden Verfolgung gedacht war. Während er nach v. 2 seine Vollmacht nur von dem Hohenpriester hatte, wird dieselbe **v. 14** auf die Hohenpriester als die leitenden Personen im Hohenrat (5, 24) zurückgeführt, in deren Namen jener natürlich handelte. Es ist aber bemerkenswert, wie wenig bei solchen Rückweisungen auf den Wortlaut Wert gelegt wird. Das *επικαλ. τ. ονομα σου* (2, 21) ist, wie I Kor. 1, 2, das Charakteristikum der Christen. — **v. 15.** *σκευος*) vgl. Röm. 9, 21, hier wirklich als ein Gefäss gedacht, das ausdrücklich für den Zweck auserwählt ist (bem. den Gen. *εκλογ.*: ein Gefäss meiner Wahl), um seinen Namen zu den Völkern mit ihren Königen (bem. das *τε και*) zu tragen. Schon hier erscheint also die Heidenmission als sein spezifischer Beruf, wenn auch die Söhne Isr.'s (5, 21. 7, 37) die mit *τε* hinzutreten, dabei selbstverständlich nicht ausgeschlossen sind (bem. die Zusammenfassung aller drei Kategorien unter einen Art.). — **v. 16** begründet die Ermunterung zum *πορευεσθαι* dadurch, dass er fortan nicht mehr daran denken wird, anderen Leid zuzufügen, vielmehr Christus selbst (bem. das betonte *εγω*) ihm zeigen wird (wodurch die Thatsache ausser Zweifel gestellt), wieviel er selbst (bem. das betont voranstehende *αυτον*) leiden muss zum Besten seines Namens (5, 41), dessen Verkündigung ihm ja das Leiden zuziehen wird. Dass Anan. dies alles dem Saulus mitteilen soll, steht nicht da, wird sogar durch das *εγω υποδειξω* ausgeschlossen. Nur er selbst soll dadurch zu seiner Aufgabe angetrieben werden. — **v. 17.** *απηλθ. κ. εισηλθ.*) vgl. das *εισηλθ. κ. εξηλθ.* 1, 21. Gemeint ist das v. 11 bezeichnete Haus. Das *επ αυτον* nach *επιθ.* wechselt mit dem Dat. v. 12, wie umgekehrt 8, 17. 19. Das *αδελφε* ist gewinnende Anrede, wie 2, 29. 3, 17. Das Perf. bezeichnet, dass seine Anwesenheit das Resultat seiner Sendung ist. Auch hier wird ohne weiteres vorausgesetzt, dass v. 11 f. nur die Hauptsache, die dem Anan. in der Vision mitgeteilt, berichtet war, da nach dem *οφθεις σοι* (Lc. 24, 34) er auch um die Christuserscheinung auf dem Wege weiss, und ebenso, dass Ananias ihm nicht nur die leibliche Heilung (v. 12) vermitteln soll, sondern auch die (nach 2, 38

18 καὶ εὐθέως ἀπέπεσαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ὡς λεπίδες, ἀνέβλεψέν τε, καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη, 19 καὶ λαβὼν τροφὴν ἐνίσχυσεν. — ἐγένετο δὲ μετὰ τῶν ἐν Δαμασκῷ μαθητῶν ἡμέρας τινάς, 20 καὶ εὐθέως ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. 21 ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες καὶ ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ πορθήσας εἰς Ἱερουσαλὴμ τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦτο, καὶ ὧδε εἰς τοῦτο ἐλη-

---

bei seiner Taufe zu empfangende) Geistesgabe, was immerhin auch eine grosse Unbefangenheit der Darstellung zeigt. — **v. 18.** αυτου) betont voranstehend: ihm fiel es sofort wie Schuppen (Lev. 11, 9f. Deut. 14, 9f.) von den nach v. 8 nicht geschlossenen, aber durch die Blindheit gleichsam zugedeckten Augen. Zur Sache vgl. Tob. 11, 12. Das mit τε angeschlossene ανεβλ. drückt die damit gegebene Folge aus. Bei dem αναστας ist wohl, wie v. 6, der zu freier Bewegung unfähige Saulus als sitzend oder liegend gedacht. Hier wird nun erst klar, dass v. 17 die Taufe als Vorbedingung der Geistesmitteilung vorausgesetzt ist, weshalb letztere auch hier nicht mehr erwähnt wird. Da sie aber v. 17 ebenfalls durch Ananias vermittelt gedacht, wird offenbar vorausgesetzt, dass derselbe ihn getauft habe. — **v. 19.** ενισχυσεν) vgl. Gen. 48, 2. Esr. 9, 12: er erstarkte von seiner Ermattung durch das lange Fasten, indem er (wieder) Nahrung zu sich nahm.

9, 19—30. Die Anfänge des Saulus. — εγεν. μετα) wie 7, 38: er verkehrte mit den Jüngern in Damaskus. Ob dabei nur an die aus Jerus. hingeflüchteten (vgl. v. 2) gedacht, oder an schon früher bekehrte dortige Juden, und zu welcher Kategorie Anan. gehörte (v. 10), erhellt nicht (doch vgl. zu v. 22). Ausdrücke, wie das häufige ημερ. τιν., zeigen, wie ungenau die Kunde des Lc. von diesen Dingen ist. — **v. 20.** και ευθεως) kann nach der Angabe der Zeitdauer v. 19, auf die vielmehr das Imperf. εκηρυσσεν geht, sich nur auf seine Taufe (v. 18) beziehen, um zu zeigen, wie er sofort zur Verkündigung des Evang. sich berufen fühlte, wenn auch, wie das betont vorangestellte εν τ. συναγ. zeigt, zunächst unter den Juden. Der fast dreijährige Rückzug Sauls nach Arabien (Gal. 1, 17f.) ist dem Lc. offenbar unbekannt. Das οτι erläutert τον ιησ. näher: dass dieser der Sohn Gottes ist, natürlich im messianischen Sinne, wie Lc. 3, 22. — **v. 21.** εξισταντο) wie 2, 7. 12. Zu dem objektlosen ακουοντες vgl. 5, 21. Das πορθησας (Gal. 1, 13. 23) kann bei der Unbekanntschaft des Verf. mit Gal. 1, 17f. nicht von dorther entlehnt sein und steht auch hier anders von der Vergewaltigung einzelner Personen. Während v. 13 nur von seinem Wüten gegen die Christen in Jerus. die Rede ist, setzt das den Act. so eigentümliche prägnante εις (2, 5) voraus, dass hier an die Flüchtlinge (8, 1) gedacht ist, die er aufsuchte, um sie nach Jerus. ins Gefängnis zu führen (8, 3), woran sich die Erinnerung an seine Reise

λίθει, ἵνα δεδεμένους αὐτοὺς ἀγάγῃ ἐπὶ τοὺς ἀρχιερεῖς; 22
Σαῦλος δὲ μᾶλλον ἐνεδυναμοῦτο καὶ συνέχυννεν Ἰουδαίους τοὺς
κατοικοῦντας ἐν Δαμασκῷ, συμβιβάζων ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χρι-
στός. 23 ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί, συνεβουλεύσαντο
οἱ Ἰουδαῖοι ἀνελεῖν αὐτόν· 24 ἐγνώσθη δὲ τῷ Σαύλῳ ἡ ἐπι-
βουλὴ αὐτῶν. παρετηροῦντο δὲ καὶ τὰς πύλας ἡμέρας τε καὶ
νυκτός, ὅπως αὐτὸν ἀνέλωσιν· 25 λαβόντες δὲ οἱ μαθηταὶ αὐ-
τοῦ νυκτὸς διὰ τοῦ τείχους καθῆκαν αὐτὸν χαλάσαντες ἐν

---

nach Damaskus (v. 2) anschliesst. Der Name, den die Christen anrufen (v. 14), wird durch das τουτο ausdrücklich als der Name des Sohnes Gottes bezeichnet. Zu ωδε im Sinne von: hierher vgl. Lc. 9, 41, zu αγ. επι c. acc. Lc. 23, 1. Das εις τουτο weist auf den Absichtssatz voraus. — **v. 22.** μαλλον) Gerade diese frühere Verfolgerthätigkeit, der gegenüber man sein jetziges Verhalten nicht begreifen konnte, liess ihn in seinem Eifer erstarken, dieselbe durch die Verkündigung des Evang. wieder gut zu machen. Das nach v. 19f. überflüssige τ. κατοικ. εν δαμ. scheint anzudeuten, dass die μαθηται v. 19, und also auch Ananias, nicht zu den eigentlichen Bewohnern von Damaskus gehörten (vgl. zu v. 19), und das artikellose ιουδ., dass seine Wirksamkeit sich auf die Judenschaft als solche beschränkte, der das Evang. noch nicht gepredigt sein muss, da sie so in Verwirrung geriet (συνεχ., vgl. 2, 6), als er den Beweis führte (συμβιβ. ohne Acc., mit dem es im AT. belehren heisst, vgl. Exod. 4, 12. Jes. 40, 13f.), dass dieser (ουτος, wie v. 20, doch hier nur ad synesin auf Jesum bezogen) der Messias sei. — **v. 23.** ως δε επληρ.) wie 7, 23. Da das lucan. ημεραι ικαναι jedenfalls mehr ist als die ημερ. τινες v. 19, so setzt der Erzähler voraus, dass infolge des ενδυναμουσθαι v. 22 Paulus länger blieb, als er ursprünglich beabsichtigte, nämlich bis ihn die Verfolgung der Juden, die seine Ermordung planten, nötigte, die Stadt zu verlassen. Da aber immerhin die Zeit bis zu seinem Fortgehen nach Jerus. nur nach Tagen bemessen wird, so liegt auch hier ein Widerspruch mit Gal. 1, 18 vor. — **v. 24.** εγνωσθη τω σ.) wie Lc. 24, 35, doch hier von dem Kundwerden ihrer Nachstellung. Das δε και drückt aus, dass sie ihm nicht nur nachstellten, sondern auch die Stadtthore bewachten (παρετηρ., wie Lc. 6, 7. 14, 1) bei Tag und Nacht, um auf diese Weise die Ausführung ihres Anschlages zu sichern, was sie natürlich nur thun konnten, indem sie den die Stadt beherrschenden Ethnarchen des Araberkönigs Aretas (II Kor. 11, 32) dazu anstifteten. — **v. 25.** οι μαθηται αυτου) geht im Unterschiede von v. 19 auf die von ihm Bekehrten im Gegensatz zu den Juden v. 22, die im grossen und ganzen ungläubig blieben. Auch hier (vgl. v. 21) klingt in dem neben καθηκαν (Lc. 5, 19) ziemlich überflüssigen χαλασαντες, wie in dem δια τ. τειχους die Art an, wie Paulus nach II Kor. 11, 33 die Geschichte zu erzählen pflegte. Zu εν

σπυρίδι. 26 παραγενόμενος δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐπείραζεν κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς· καὶ πάντες ἐφοβοῖντο αὐτόν, μὴ πιστεύοντες ὅτι ἐστὶν μαθητής. 27 Βαρνάβας δὲ ἐπιλαβόμενος αὐτὸν ἤγαγεν πρὸς τοὺς ἀποστόλους, καὶ διηγήσατο αὐτοῖς πῶς ἐν τῇ ὁδῷ εἶδεν τὸν κύριον καὶ ὅτι ἐλάλησεν αὐτῷ, καὶ πῶς ἐν Δαμασκῷ ἐπαρρησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ. 28 καὶ ἦν μετ' αὐτῶν εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος εἰς Ἱερουσαλήμ, παρρησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, 29 ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς. οἱ δὲ ἐπεχείρουν ἀνελεῖν αὐτόν.

σπυριδι vgl. Mc. 8, 8. 20. — **v. 26.** παραγεν.) setzt voraus, dass Saulus sich, als er aus Dam. fliehen musste, unmittelbar nach Jerus. begab. Wenn er versuchte, sich den Jüngern (d. h. den Gläubigen in Jerus.) zuzugesellen (5, 13. 8, 29), so ist hier trotz 8, 1 die Gemeinde wieder in Jerus. anwesend gedacht. Das εφοβουντο, das dadurch begründet wird, dass sie an die Wahrheit von der Kunde seiner Bekehrung noch nicht glauben wollten, war freilich nur möglich, wenn dieselbe erst nach Tagen datierte, wie Lc. im Widerspruch mit Gal. 1, 18 voraussetzt. — **v. 27.** επιλαβομ.) steht, wie Lc. 23, 26, c. acc., weil nicht gesagt sein soll, dass er ihn irgendwo anfasste, sondern dass er ihn nahm und zu den Aposteln führte. Dem Verf. ist unbekannt, dass er damals nur Petrus und den Bruder des Herrn sah (Gal. 1, 19). Dagegen muss die Thatsache, dass der Hellenist Barnabas (4, 36) ihn bei den Aposteln (soweit sie eben anwesend) einführte, dem Erzähler gegeben gewesen sein, da man nach v. 26, der doch offenbar diese Notiz vorbereiten soll, weder begreift, woher Barn., der doch auch zu den μαθηταις gehörte, sich nicht fürchtete, noch warum er ihn nur bei den Aposteln, und nicht bei der Gemeinde einführte. Das in den Act. mehrfach vorkommende παρρησιαζ. (Prov. 20, 9) steht hier von freimütiger Verkündigung der Heilsbotschaft, die sich auf den Namen Jesu als des Messias gründete. — **v. 28.** ην μετ αυτ.) Der freie Verkehr mit ihnen, den das εισπορ. κ. εκπορ. (I Sam. 18, 13) ausmalt, wird durch das mit letzteren verbundene εις ιερουσ. als ein öffentlicher bezeichnet, sofern er sich nicht scheute, sich als den Glaubensgenossen der Apostel zu zeigen, indem er mit ihnen (in ihre Häuser) ein- und ausging in die Stadt hinein. Daran schliesst das Part. παρρ., dass er dabei auch den Nichtgläubigen, wie in Dam., freimütig die Heilsbotschaft verkündigte auf Grund des Namens des erhöhten Herrn. — **v. 29.** ελαλ. τε) giebt die nähere Bestimmung (vgl. 1, 15) dieses παρρησ. dahin, dass es vorzugsweise die Hellenisten waren, mit denen er (ihr Landsmann) redete und disputierte. Eine Wirksamkeit in Jerusalem wird indirekt Gal. 1, 23 vorausgesetzt, vgl. Röm. 15, 19, wo auch die in Dam. eingeschlossen sein

30 ἐπιγνόντες δὲ οἱ ἀδελφοὶ κατήγαγον αὐτὸν εἰς Καισαρείαν, καὶ ἐξαπέστειλαν αὐτὸν εἰς Ταρσόν.

31 ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην, οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου, καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο.
32 ἐγένετο δὲ Πέτρον διερχόμενον διὰ πάντων κατελθεῖν καὶ πρὸς τοὺς ἁγίους τοὺς κατοικοῦντας Λύδδα.
33 εὗρεν δὲ ἐκεῖ ἄνθρωπόν τινα ὀνόματι Αἰνέαν ἐξ ἐτῶν ὀκτὼ κατακείμενον ἐπὶ κραβάττου, ὃς ἦν παραλελυμένος.

---

kann. Zu επεχειρουν vgl. Lc. 1, 1. — **v. 30.** επιγνοντες) als sie merkten, dass man ihn töten wolle. Das οι αδελφοι (1, 15) deutet hier wohl absichtlich darauf hin, dass die Jünger in Jerus. ihn jetzt als christlichen Bruder anerkannten. Sie führten ihn zur Küste herab nach Caesarea und entsandten ihn von dort in seine Heimat. Vgl. Gal. 1, 22, an das freilich der Verf. sicher nicht denkt, da sonst sich der Ausdruck enger anschliessen würde. Die Notiz bereitet 11, 25 vor.

9, 31—43. Petrus in Lydda und Joppe. Die dem Pragmatismus des Verf. ganz fern liegenden beiden Heilungsgeschichten können nur aufgenommen sein, weil sie in der Quelle die Einleitung zur Korneliusgeschichte bildeten. — Das ουν knüpft an die eben erzählte Umwandlung des Todfeindes in einen eifrigen Verkündiger des Evang. an (obwohl dieselbe thatsächlich drei Jahre zurückliegt), während das μεν zeigt, dass diese allgemeine Situationsschilderung nur die folgende spezielle Erzählung vorbereitet, und rührt daher sicher von der Hand des Bearbeiters her. Auch hier steht εκκλησ. von der Gesamtkirche (5, 11. 8, 3), die sich bereits über alle drei Landesteile hin erstreckte (κατα c. gen., wie Lc. 4, 14. 23, 5), obwohl von einer Mission in Galil. nichts erzählt ist. Das ειρηνην steht von den Verfolgern, die sie in Ruhe liessen (wie schon 9, 26 vorausgesetzt), und das paulinische οικοδομεισθαι (I Kor. 3, 9) vom Wachstum ihres geistlichen Lebens. Der Dat. der Art und Weise bei πορευομενη (vgl. Röm. 13, 13) geht auf ihren Wandel in der Furcht vor dem Herrn, womit nach v. 1. 15. 17. 27 f. der erhöhte Christus gemeint ist. Die Vermehrung der Gemeinde (επληθυν., wie 6, 7. 7, 17) wird durch das nachdrücklich vorangestellte τη παρακλ. (4, 36) nicht auf menschliches Wirken, sondern auf die Zusprache des heiligen Geistes (bem. das betonte αγιου, wie 1, 8. 2, 38) zurückgeführt, der den Verkündigern des Evang. Kraft und Erfolg gab. — **v. 32.** δια παντων) geht wegen des folgenden και (etiam) auf die αγιοι (9, 13), die Petrus, wie es scheint, im weitesten Umfange besucht, und das κατελθ. ist wohl, wie 8, 5, von Jerus. aus gedacht. — **v. 33 f.** ευρεν) ohne vorheriges Suchen, wie 5, 10: er fand dort einen Menschen (ανθρ., wie 4, 9. 14, 22) mit Namen Aeneas, der seit acht Jahren auf einem Bette (5, 15) lag. Zu ος ἦν παραλελ. vgl. 8, 7. Als ein Gläubiger

34 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Πέτρος· Αἰνέα, ἰᾶταί σε Ἰησοῦς Χριστός·
ἀνάστηθι καὶ στρῶσον σεαυτῷ. καὶ εὐθέως ἀνέστη. 35 καὶ
εἶδον αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες Λύδδα καὶ τὸν Σάρωνα,
οἵτινες ἐπέστρεψαν ἐπὶ τὸν κύριον. 36 ἐν Ἰόππῃ δέ τις ἦν
μαθήτρια ὀνόματι Ταβειθά, ἣ διερμηνευομένη λέγεται δορκάς·
αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει.
37 ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἀσθενήσασαν αὐτὴν
ἀποθανεῖν· λούσαντες δὲ ἔθηκαν ἐν ὑπερῴῳ. 38 ἐγγὺς δὲ οὔ-
σης Λύδδας τῇ Ἰόππῃ οἱ μαθηταὶ ἀκούσαντες ὅτι Πέτρος ἐστὶν
ἐν αὐτῇ, ἀπέστειλαν δύο ἄνδρας πρὸς αὐτὸν παρακαλοῦντες·
μὴ ὀκνήσῃς διελθεῖν ἕως ἡμῶν. 39 ἀναστὰς δὲ Πέτρος συνῆλ-

---

ist er nicht bezeichnet. Bem., wie die Heilung **v. 34** direkt auf Jesus, sofern er Christus heisst (vgl. 2, 38), zurückgeführt wird (vgl. 3, 12. 16), und das zu *αναστηθι* hinzutretende *στρωσον* von dem Ordnen des bisher gebrauchten Lagers steht, welches sonst andere für ihn besorgen mussten. Die Aufforderung dazu nimmt seinen Glauben in Anspruch. Das *ανεστη* entspricht dem *αναστηθι* zum Zeichen der vollen Genesung. — **v. 35.** *παντες*) hyperbolisch, wie 3, 9. Zu *τον σαρωνα* von der Ebene Saron vgl. Jes. 33, 9. I Chron. 27, 29. Das *οιτινες* ist hier nicht motivierend, wie 5, 16. 7, 53, sondern bezeichnet sie als solche, welche infolge dessen, was sie sahen, sich zum Herrn (Christus) bekehrten (*επιστρ. επι*, wie Sir. 17, 24; doch vgl. auch 3, 19). — **v. 36.** *τις*) voranstehend, wie 3, 2, und sogar durch *ην* von *μαθητρια* getrennt, hebt besonders stark zunächst einen besonderen Fall hervor, dessen Subjekt dann erst näher beschrieben wird als eine Jüngerin namens Tabitha. Die sogenannte »Gazelle« ist wahrscheinlich als Jungfrau gedacht. Durch das *πληρης* erscheinen die guten Werke und Wohlthaten, die sie übte (*ελεημ. ποιειν*, wie Mt. 6, 2 f.), als ihr anhaftende Kennzeichen. — **v. 37.** *εν τ. ημερ. εκ.*) geht auf die Tage, wo Petrus in Lydda war, in denen sie erkrankte (bem. den Aor.) und starb. Durch das Fehlen des Objekts bei *λουσαντες εθηκαν*, das aus dem Vorigen ergänzt werden muss, wird dasselbe aufs engste damit verknüpft, weil hier erst beginnt, was von der Verstorbenen erzählt werden soll, dass man nämlich nach dem Leichenbade nicht zur Beerdigung schritt, sondern sie in einem Oberzimmer (1, 13) aufbahrte, weil man wegen der Nähe des grossen Wundermannes noch auf Rettung hoffte. — **v. 38** wird Lydda als Fem. dekliniert, wie I Makk. 11, 34, während es v. 32. 35 als Neutr. plur. gebraucht, wie bei Josephus, weshalb hier die Hand des Bearbeiters sichtbar wird (vgl. das *οι μαθητ.*, während v. 32. 41 die Christen *αγιοι* genannt werden); auch erinnert die Sendung der zwei Männer (sogar mit betont gestelltem *δυο*) an die Korneliusgeschichte (10, 7). — *μη οκνησης*) wie Num. 22, 16. Jud. 18, 9: zögere nicht zu uns herüberzukommen (*διελθ. εως*, wie Lc. 2, 15). — **v. 39.** *αναστας*) markiert bloss den Aufbruch, wie 8, 26.

θεν αὐτοῖς· ὃν παραγενόμενον ἀνήγαγον εἰς τὸ ὑπερῷον, καὶ
παρέστησαν αὐτῷ πᾶσαι αἱ χῆραι κλαίουσαι καὶ ἐπιδεικνύμεναι
χιτῶνας καὶ ἱμάτια, ὅσα ἐποίει μετ' αὐτῶν οὖσα ἡ δορκάς.
40 ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος καὶ θεὶς τὰ γόνατα προσ-
ηύξατο, καὶ ἐπιστρέψας πρὸς τὸ σῶμα εἶπεν· Ταβειθὰ ἀνάστηθι.
ἡ δὲ ἤνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς, καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον
ἀνεκάθισεν. 41 δοὺς δὲ αὐτῇ χεῖρα ἀνέστησεν αὐτήν· φωνήσας
δὲ τοὺς ἁγίους καὶ τὰς χήρας παρέστησεν αὐτὴν ζῶσαν. 42
γνωστὸν δὲ ἐγένετο καθ' ὅλης τῆς Ἰόππης, καὶ ἐπίστευσαν
πολλοὶ ἐπὶ τὸν κύριον. 43 ἐγένετο δὲ αὐτὸν ἡμέρας ἱκανὰς
μεῖναι ἐν Ἰόππῃ παρά τινι Σίμωνι βυρσεῖ.

9, 11. Zu *συνηλθεν αυτοις* vgl. 1, 21. Bem. die relativische Fortführung der Erzählung, wie 7, 20. 39. 45: bei seiner Ankunft führten sie ihn hinauf in das Oberzimmer, wo die Leiche lag (v. 37), und bei ihm standen (vgl. 1, 10) alle Witwen, deren die Verstorbene sich ihrer Armut wegen (vgl. 6, 1) angenommen hatte, weinend und die Unter- und Oberkleider vorweisend, die sie (eigenhändig ihnen) gemacht hatte, als sie noch (lebend) unter ihnen war. — **v. 40.** *εκβαλων εξω*) vielleicht Reminiszenz an Mc. 5, 40, aber hier nur, um ihm zu ungestörtem Gebet Raum zu schaffen. Nachdem Petr. im fussfälligen Gebet (vgl. Lc. 22, 41) sich dessen versichert, dass Gott ihr das Leben wiedergeschenkt, heisst er, zum Leichnam (*σωμα*, wie Lc. 23, 52. 55) zurückkehrend, sie aufstehen. Das Öffnen der Augen (v. 8) markiert die Rückkehr ins Leben. Da das *ιδουσα τ. π.* das *ανεκαθισεν* (Lc. 7, 15) motiviert, ist vorausgesetzt, dass sie den Petrus kennt und im Vertrauen auf sein wundermächtiges Gebet sich aufrecht setzt. Dann aber spielt (im Widerspruch mit v. 38) die Geschichte wohl während eines Aufenthalts des Petrus in Joppe. — **v. 41.** *ανεστησεν αυτην*) steht in dem mit *αναστηθι* v. 40 korrespondierenden Sinn: er machte sie aufstehen, half der erst allmählich zu Kräften Kommenden beim Aufstehen, indem er ihr die Hand gab. Er ruft die, welche ihn heraufgeführt haben, und die Witwen, die er an der Bahre versammelt fand (v. 39), um ihnen die Tabitha als lebend darzustellen (1, 3). — **v. 42.** *γνωστ. εγεν.*) wie 1, 19. 4, 16. Zu *καθ ολης τ. ιοππ.* vgl. v. 31. Das *επιστ. πολλοι* (4, 4) wird in prägnanter Konstruktion mit *επι τ. κυρ.* (v. 35) verbunden: viele wurden gläubig, indem sie sich dem Herrn zuwandten. — **v. 43.** *αυτον*) steht mit Nachdruck voran im Gegensatz zu dem v. 42 von anderen Erzählten. Die Notiz, dass er etliche Tage in Joppe verweilte bei einem gewissen Simon (*τινι* bei dem so häufig vorkommenden Namen, wie Lc. 23, 26), der seinem Gewerbe nach als Gerber bezeichnet wird, bereitet 10, 6 vor und rührt daher wohl von Lc. her.

X, 1 ἀνὴρ δέ τις ἐν Καισαρείᾳ ὀνόματι Κορνήλιος, ἑκατοντάρχης ἐκ σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς, 2 εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ καὶ δεόμενος τοῦ θεοῦ διαπαντός,
3 εἶδεν ἐν ὁράματι φανερῶς, ὡσεὶ περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας, ἄγγελον τοῦ θεοῦ εἰσελθόντα πρὸς αὐτὸν καὶ εἰπόντα αὐτῷ· Κορνήλιε.
4 ὁ δὲ ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἔμφοβος γενόμενος εἶπεν· τί ἐστιν, κύριε; εἶπεν δὲ αὐτῷ· αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ

10, 1—48. Der Hauptmann Kornelius, derselben Quelle entlehnt, wie die beiden vorigen Geschichten (vgl. zu 9, 31), bildet für Lc. den bedeutsamen ersten Fall der Taufe eines Unbeschnittenen, der darum so ausführlich als von Gott selbst vorbereitet und legitimiert dargestellt wird. — *ανηρ κτλ.*) führt den Korn. ganz wie 8, 9 ein. Er war ein Centurio aus der sogenannten cohors italica. — **v. 2.** Zu dem *ευσεβης*, das ganz allgemein eine Frömmigkeit ausdrückt, wie sie auch auf heidnischem Gebiet vorkommt (17, 23), tritt das *φοβουμ. τ. θ.* (Lc. 1, 50), das ihn als einen Verehrer des Gottes Isr. bezeichnet. Aber schon der Zusatz *συν παντι τ. οικω αυτ.* (im Sinne von familia, wie 7, 10) zeigt, dass es sich nur um eine Charakteristik seiner gottwohlgefälligen Gesinnung handelt, und dass er noch nicht, wie der Eunuch, der im Tempel zu Jerusalem anbetet (8, 27), als Proselyt (im weiteren Sinne) gedacht ist. Auch das *τ. λαω* zeigt, dass er noch in keinem Sinne zum Volk Jsrael gehörte, dem er aber so wohlgesinnt war (vgl. Lc. 7, 5), dass er seine Frömmigkeit durch Wohlthätigkeit gegen dasselbe (*ποιων ελεημ.*, wie 9, 36) bethätigte. Auch sein beständiges Gebet zu Gott ist ein Zeichen seiner Frömmigkeit. — **v. 3.** *φανερως*) deutlich, schliesst jede Sinnestäuschung aus. Das Gesicht, das daher in der Quelle wohl im Sinne von 7, 31 gemeint war (während Lc., wie 9, 10. 12, *ειδεν εν οραμ.* schreibt), erfolgt zur Gebetsstunde (3, 1), die Korn. also regelmässig einhält, weil es die Erhörung seiner Gebete ankündigt. Das wenig zu dem *ειδεν* stimmende *κ. ειποντα αυτω· κορν.* des Engels (*τ. θεου* statt *κυρ.* 5, 19. 8, 26) erinnert auffallend an 9, 10. — **v. 4.** Auch hier jagt der Anblick (*ατεν.* c. dat., wie 3, 12) zunächst Furcht ein (*εμφ. γεν.*, wie Lc. 24, 5. 37), da Korn. in der Erscheinung ein höheres Wesen erkennt (bem. das *κυριε*, wie 9, 5). Das *τι εστι* (was giebts?) ist die Form, in der er sich ihm zur Verfügung stellt. — *αι προσευχαι*) wie 2, 42 von regelmässigen Gebeten. Nur zu ihnen passt genau das *ανεβησαν* (Exod. 2, 23), da sie von Gott vernommen wurden und ihn beständig an die Frömmigkeit des Korn. erinnerten (*εις μνημοσ.*, wie Exod. 13, 9. 17, 14), die ihn zu der Gnadenerweisung dieser Botschaft treibt. Aber auch die Almosen (v. 2), die er um Gottes willen giebt, sind als eine indirekte

θεοῦ. 5 καὶ νῦν πέμψον ἄνδρας εἰς Ἰόππην καὶ μετάπεμψαι Σίμωνά τινα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος· 6 οὗτος ξενίζεται παρά τινι Σίμωνι βυρσεῖ, ᾧ ἐστὶν οἰκία παρὰ θάλασσαν. 7 ὡς δὲ ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν αὐτῷ, φωνήσας δύο τῶν οἰκετῶν καὶ στρατιώτην εὐσεβῆ τῶν προσκαρτερούντων αὐτῷ, 8 καὶ ἐξηγησάμενος ἅπαντα αὐτοῖς ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὴν Ἰόππην. 9 τῇ δὲ ἐπαύριον ὁδοιπορούντων ἐκείνων καὶ τῇ πόλει ἐγγιζόντων ἀνέβη Πέτρος ἐπὶ τὸ δῶμα προσεύξασθαι περὶ ὥραν ἕκτην. 10 ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελεν γεύσασθαι· παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις, 11 καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγμένον καὶ καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην με-

---

Bitte um solche Gnadenerweisung gedacht. — **v. 5.** *και νυν*) wie 3, 17. Bem. die Paronomasie in *πεμψον* — *μεταπεμψαι* (Gen. 27, 45). Das *τινα* nach *σιμ.* bezeichnete den ihm völlig unbekannten Simon als einen der vielen Gleichnamigen, von denen er durch seinen Beinamen (*επικαλ.*, wie 4, 36) unterschieden wird. — **v. 6.** Von dem Gerber, bei dem Simon herbergt (9, 43), wird hier zur näheren Information der Boten, die ihn holen sollen, gesagt, dass er (offenbar seines Gewerbes wegen) am Meere wohnt. — **v. 7.** *απηλθεν*) korrespondiert dem *εισελθ.* v. 3, wie•Lc. 1, 28. 38; das *ο λαλ. αυτω* erinnert an 7, 38. Es hebt hervor, wie Korn. den Befehl sofort erfüllt. Zum Schutze für sie und besonders für Petrus giebt er den beiden Haussklaven einen frommen Soldaten mit von denen, die bei ihm ständigen Dienst hatten (*προσκαρτ. αυτ.*, anders 8, 13). — **v. 8.** *εξηγησαμ.*) wie Lc. 24, 35: nachdem er ihnen alles auseinandergesetzt, was der Engel ihn geheissen, sendet er sie nach dem ihm bezeichneten (bem. den Art.) Joppe. Bem. den bedeutungslosen Wechsel des *απεστ.* mit *πεμψ.* v. 5 (vgl. auch 11, 29 f.). — **v. 9.** *τ. επαυρ.*) sçil. *ημερα*, wird näher bestimmt durch den gen. abs. (während jene auf der Reise waren und sich der Stadt näherten), um das Ineinandergreifen beider Visionen zu markieren. Gemeint ist das platte Dach des Hauses, das Petr. besteigt (vgl. Lc. 5, 19), um ungestört zu beten. Dass es um die Mittagszeit (12 Uhr) war, bereitet **v. 10** vor, wonach er hungrig ward und zu essen wünschte, weil daran die Vision anknüpft. Das objektlose *γευσασθαι* deutet an, dass er nichts besonderes begehrte, sondern nur, was eben die Mittagszeit erheischt, weshalb auch das *παρασκ. αυτων* voraussetzt, dass (ohne besonderen Befehl) die Hausleute beschäftigt waren, die Mahlzeit zuzurüsten. Die *εκστασις*, die ihn überkam (*εγεν. επι*, wie 5, 5. 11), ist der Zustand der Verzückung, in dem das Bewusstsein, der Sinnenwelt entrückt, sich der Wahrnehmung des Übersinnlichen erschliesst. — **v. 11.** *θεωρει*) wie 7, 56: er sieht aus dem geöffneten Himmel ein Gefäss herabsteigen, das wie ein grosses Leintuch mittelst vier Zipfeln, die gleichsam oben von

γάλην, τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς, 12 [*ἐν ᾧ*
ὑπῆρχεν πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἑρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ
τοῦ οὐρανοῦ. 13 *καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· ἀναστὰς*
Πέτρε θῦσον καὶ φάγε. 14 *ὁ δε Πέτρος εἶπεν· μηδαμῶς, κύριε,*
ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον. 15 *καὶ φωνὴ*
πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν· ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ μὴ
κοίνου. 16 *τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς, καὶ εὐθὺς ἀνελήμφθη*
τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν. 17 *ὡς δὲ ἐν ἑαυτῷ διηπόρει ὁ*
Πέτρος, τί ἂν εἴη τὸ ὅραμα ὃ εἶδεν, ἰδοὺ οἱ ἄνδρες οἱ ἀπεσταλ-
μένοι ὑπὸ τοῦ Κορνηλίου διερωτήσαντες τὴν οἰκίαν τοῦ Σί-
μωνος ἐπέστησαν ἐπὶ τὸν πυλῶνα, 18 *καὶ φωνήσαντες ἐπυν-*

---

unsichtbarer Hand festgehalten werden, herabgelassen wird. — **v. 12.** *παντα*) geht auf alle verschiedenen Tiergattungen, die sich in dem Gefäss befanden, die unreinen Tiere (v. 14) nicht ausgeschlossen. Vgl. Röm. 1, 23. Die Fische fehlen, weil sie nicht lebendig in dem tischtuchähnlichen Gefäss gedacht werden können. — **v. 13.** *εγεν. φων.*) wie 7, 31. Das *αναστας* gehört nur zur plastischen Ausmalung: schlachte und iss. — **v. 14.** *μηδαμως*) wie I Sam. 20, 2. 22, 15. Petrus denkt Gott als den Redenden (daher das *κυριε*, wie 1, 24) und versteht sein Wort als Aufforderung zu unterschiedsloser Auswahl, die er als gesetzesstrenger Mann ablehnt. Zu dem hebraisierenden *παν* nach der Negation vgl. Lc. 1, 37: niemals habe ich irgend etwas Gemeines (im Gegensatz von *αγιον*) und Unreines gegessen. — **v. 15.** *φωνη*) ohne Art., weil es nicht darauf ankommt, wer redet, sondern dass er zum zweiten Mal (zu dem pleonast. *παλιν εκ δευτ.* vgl. Mt. 26, 42) eine Stimme hört. Das *εκαθαρισεν* im deklarativen Sinn (wie Lev. 13, 13. 17) giebt dem *κοινουν* (Mc. 7, 15. 18) den gleichen Sinn. Wo Gott durch seine Aufforderung v. 13 etwas für rein erklärt, darf er nicht sein (durch die Speisegesetze gebundenes) Urteil dem entgegensetzen. — **v. 16.** *επι τρις*) bis zu drei Malen geschah es, dass eine Stimme ihn ohne Widerrede essen hiess. Das Emporgehobenwerden des Gefässes in den Himmel deutet den Abschluss der Vision an. — **v. 17.** *εν εαυτω*) geht auf die eigene Überlegung über den Sinn des Gesichtes im Gegensatz zu dem bisherigen ekstatischen Zustande. Er ist in Verlegenheit, was es bedeute (vgl. 5, 24), da, auch wenn er es auf eine Anweisung, sich gegebenen Falls über die Speisegesetze hinwegzusetzen, beziehen wollte, ein solcher Fall doch eben noch nicht vorlag. Das *ιδου* (8, 27) malt, wie eben in diesem Augenblick die Boten des Korn. ankamen, die ihm diese Deutung bringen sollten; das *διερωτ.*, wie sie sich bis zu dem Hause des ihnen bezeichneten Simon hindurchgefragt und nun gerade am Thorwege desselben (*πυλ.*, wie Lc. 16, 20) standen. — **v. 18.** *φωνησαντες*) markiert, wie sie durch ihr Rufen sich vernehmlich machten, um zu erforschen ob der nach v. 5 ihnen näher bezeichnete Simon hier

θάνοντο εἰ Σίμων ὁ ἐπικαλούμενος Πέτρος ἐνθάδε ξενίζεται.
19 τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὁράματος εἶπεν
τὸ πνεῦμα· ἰδοὺ ἄνδρες δύο ζητοῦντές σε· 20 ἀλλὰ ἀναστὰς
κατάβηθι, καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς μηδὲν διακρινόμενος, ὅτι
ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς. 21 καταβὰς δὲ Πέτρος πρὸς τοὺς ἄν-
δρας εἶπεν· ἰδοὺ ἐγώ εἰμι ὃν ζητεῖτε· τίς ἡ αἰτία δι' ἣν πάρ-
εστε; 22 οἱ δὲ εἶπαν· Κορνήλιος ἑκατοντάρχης, ἀνὴρ δίκαιος
καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ
ἔθνους τῶν Ἰουδαίων, ἐχρηματίσθη ὑπὸ ἀγγέλου ἁγίου μετα-
πέμψασθαί σε εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἀκοῦσαι ῥήματα παρὰ
σοῦ. 23 εἰσκαλεσάμενος οὖν αὐτοὺς ἐξένισεν. τῇ δὲ ἐπαύριον
ἀναστὰς ἐξῆλθεν σὺν αὐτοῖς, καί τινες τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀπὸ

(*ενθαδε*, wie Lc. 24, 41) herberge. — **v. 19.** *διενθυμουμ.*) nimmt das in dem *διηπορ.* v. 17 vorausgesetzte Durchdenken der Bedeutung des Gesichts auf, die ihm jetzt der Geist (*ειπεν τ. πν.*, wie 8, 29) klar macht. Zu dem das Verb. einschliessenden *ιδου* vgl. 5, 9. 8, 27. Die *ανδρ. δυο*, die ihn suchen, sind die beiden Diener v. 7, da der Soldat ihnen ja nur zum Schutze mitgegeben ist. — **v. 20.** *αλλα*) wie 9, 6, bildet den Gegensatz dazu, dass er, ohne zu wissen, wer die Männer sind, schwerlich geneigt sein wird, mit ihnen zu gehen. Das *αναστας* leitet, wie v. 13, nur die Aufforderung ein, vom Dache herabzusteigen. Der Geist redet im Namen Gottes und betrachtet die durch den Engel dem Korn. aufgetragene Sendung als von Gott selbst befohlen. Wie er im Gesicht trotz seiner gesetzlichen Bedenken essen soll, so soll er hier den von Gott (ihn zu holen) gesandten Männern folgen ohne Rücksicht auf Bedenken, die dem etwa entgegenstehen könnten und die er noch nicht kennt (*μηδεν διακρ.*, wie Jak. 1, 6). — **v. 21.** *καταβας*) markiert die Befolgung des *καταβηθι* v. 20. Petr. fragt, aus welchem Grunde (Lc. 8, 47) sie hier sind (*παρ.*, wie Lc. 13, 1). — **v. 22.** *δικαιος*) im umfassenden Sinn, wie Lc. 1, 6. 2, 25, wird mit dem *φοβ. τ. θεον* aus v. 2 verbunden und durch das mit *τε* angeknüpfte *μαρτυρ.* (6, 3) als das allgemeine Urteil der Volksgenossen (*εθν.*, wie Lc. 7, 5) des Petrus bestätigt. Zu *εχρηματισθη*, vgl. Mt. 2, 12. 22. Nur hier steht *αγιου* bei *αγγ.*, um die Verehrung der frommen Heiden vor demselben auszudrücken. Das *μεταπεμψ.* weist auf v. 5 zurück, und das *ακουσ. ρημ. παρα σ.*, wovon dort noch nicht die Rede war, wird hier nach der selbstverständlichen Voraussetzung des Korn. hinzugefügt, da Petrus doch wissen muss, was er dort soll. — **v. 23.** *ουν*) Da ihm so der göttliche Wille kund geworden, rief er sie hinein und beherbergte sie (*εξενισεν* trans., wie Sir. 29, 25. Hebr. 13, 2). Bem., wie Petr. schon hier sich nicht scheut, mit den Heiden zu essen, die er natürlich in seinem Hause bewirtete. Zu *συνελθ. αυτω* vgl. 9, 39: es kamen einige der Brüder aus Joppe mit

Ἰόππης συνῆλθον αὐτῷ. 24 *τῇ δὲ ἐπαύριον εἰσῆλθεν εἰς τὴν Καισαρείαν· ὁ δὲ Κορνήλιος ἦν προσδοκῶν αὐτούς, συνκαλεσάμενος τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀναγκαίους φίλους.* 25 *ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον, συναντήσας αὐτῷ ὁ Κορνήλιος πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν.* 26 *ὁ δὲ Πέτρος ἤγειρεν αὐτὸν λέγων· ἀνάστηθι· καὶ ἐγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι.* 27 *καὶ συνομιλῶν αὐτῷ εἰσῆλθεν, καὶ εὑρίσκει συνεληλυθότας πολλούς,* 28 *ἔφη τε πρὸς αὐτούς· ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι*

---

ihm. — **v. 24.** Wie die Boten des Korn. v. 9, so kommt auch Petr. erst am folgenden Tage (also am dritten nach dem Tage, wo Korn. das Gesicht hatte) in dem 30 Milien (44 Kilometer) entfernten Caesarea an. Der Art. vor *καισαρ.* weist auf v. 1 zurück. Zu *ην προσδοκ.* vgl. Lc. 1, 21: er war in Erwartung ihrer, nachdem er (auf den Tag, an dem er die mit Petr. zurückkehrenden Boten erwartete) zusammengerufen hatte seine Verwandten und Freunde, die als seine nächsten bezeichnet werden. — **v. 25.** *του εισελθ.*) Der Gen. des Inf., der sonst für den Absichtssatz steht, bedeutet hier in abgeschwächter Weise (vgl. Lc. 2, 21): als es geschah, dass er hineinkommen sollte. Denn Petrus war noch draussen, als Korn. ihm entgegenkam (*συναντ.*, wie Lc. 9, 37. 22, 10). Der Fussfall ist Gestus tiefster Demütigung vor ihm, den er nach dem absoluten *προσεκυνησεν* (8, 27) für ein göttliches Wesen hält. — **v. 26.** *ηγειρεν*) wie 9, 41 *ανεστησεν*: er machte ihn aufstehen. Das *και* vor *εγω* stellt ihn allen anderen gleich; das *αυτος* betont seine Person im Gegensatz zu dem Auftrag des Höheren, in dem er kommt. — **v. 27.** *συνομιλων*) betont, wie er kein Bedenken trägt, sich den Heiden zuzugesellen, mit denen im Gespräch begriffen, Petr. nun erst wirklich (ins Haus) eintrat, woselbst er viele zusammengekommen vorfindet (vgl. 9, 33), nämlich die von Korn. auf seinen Besuch zusammengebetenen Verwandten und Freunde. — **v. 28.** *εφη*) wie 7, 2, durch *τε* verbunden, weil diese Menge, die auf ein geselliges Zusammensein mit dem dabei selbstverständlichen Mahle hindeutet, ihn nötigt, sich über seine Stellung dazu auszusprechen. Bem. das betonte *υμεις* im Gegensatz zu *καμοι*. Sie wissen nur, wie die jüdische Sitte ihm eigentlich solchen Verkehr schlechthin verbietet. Das *αθεμιτον* (II Makk. 6, 5. 7, 1. I Petr. 4, 3) bezeichnet, was zwar nicht direkt im Gesetz verboten, aber für jeden Juden (*ανηρ ιουδ.*, wie 2, 14) sich aus demselben (nämlich aus seinen Reinigkeitsverordnungen) als notwendige Lebensordnung ergab, da ein solches Hineinkommen in eine heidnische Gesellschaft immer der erste Schritt zu einem engeren Verkehr (*κολλασθαι*, wie 5, 13. 8, 29) war, der mit all seinen Konsequenzen zuletzt notwendig zu gesetzwidriger Verunreinigung führte. Das *καμοι* betont, dass es sich um eine ihm speziell und zwar von Gott selbst (bem. das voranstehende

ἀλλοφύλῳ· κἀμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον· 29 *διὸ καὶ ἀναντιρρήτως ἦλθον μεταπεμφθείς. πυνθάνομαι οὖν, τίνι λόγῳ μετεπέμψασθέ με;* 30 *καὶ ὁ Κορνήλιος ἔφη· ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας μέχρι ταύτης τῆς ὥρας ἤμην τὴν ἐνάτην προσευχόμενος ἐν τῷ οἴκῳ μου, καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἔστη ἐνώπιόν μου ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ,* 31 *καὶ φησίν· Κορνήλιε, εἰσηκούσθη σου ἡ προσευχὴ καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* 32 *πέμψον οὖν εἰς Ἰόππην*

ο θεος) gegebene Weisung handelt, nicht etwa um eine allgemeine Aufhebung jener Sitte. Petr. versteht also das Wort v. 15 nach der vom Geist v. 19f. gegebenen Deutung dahin, dass er der Einladung des Korn. folgen soll, ohne solche, mit denen er auf Gottes Geheiss verkehren soll und die darum Gott selbst für rein erklärt, für unrein zu achten. — **v. 29.** *διο και*) wie Lc. 1, 35: darum ist er auch ohne Widerrede gekommen, als er geholt ward (vgl. v. 20), obwohl er sich denken konnte, dass das ihn in eine Situation, wie die gegenwärtige, bringen werde (bem. die passivische Wendung von *μεταπεμπεσθαι* v. 5. 22). Petr. betrachtet die ganze Versammlung bei der Sendung nach ihm als mitbeteiligt, und dass er nach dem Grunde derselben (*τινι λογω*) fragt, zeigt klar, dass die Vision für ihn noch keinerlei Bezug auf das Recht der Heidenbekehrung gehabt hat. — **v. 30.** Das *απο τεταρτ. ημ.* besagt, dass er vom vierten Tage an immer die neunte Stunde im Gebet daheim zugebracht habe (*ημην* c. part., wie Mc. 14, 49), offenbar weil um diese Stunde ihm eine göttliche Gnadenerweisung angekündigt war (v. 3f.), die nach der damit verbundenen Aufforderung v. 5f. durch Petrus ihm zu teil werden sollte, und er nun täglich zur selben Stunde um die Erfüllung der dadurch in ihm geweckten Hoffnung betete bis zu der gegenwärtigen (vgl. 3, 24) Stunde (die also ebenfalls die neunte war). Da er nun heute die Rückkehr der Boten erwarten durfte, so erklärt sich daraus, weshalb Petrus um diese Stunde eine solche besonders feierliche Gebetsversammlung im Hause des Korn. vorfindet. Um aber zu sagen, was dieselbe von ihm erwartet (wonach Petrus v. 29 frug), muss er erzählen, was er vor jenen drei Tagen zu eben dieser neunten Stunde erlebt. Wenn der Erzähler v. 3 ohne weiteres sagen konnte, dass Korn. einen Engel Gottes sah, so kann dieser nur erzählen, wie ganz überraschend (*και ιδου*) ein Mann in glänzendem Gewande (Lc. 23, 11) vor ihm stand, ohne dass er denselben eintreten gesehen, woraus er eben geschlossen, dass es ein Engel Gottes sei. — **v. 31.** *εισηκουσθη*) wie Lc. 1, 13. Bem. die ganz freie Wiedergabe von v. 4; denn hier ist bei dem Sing. *προσευχη* speziell an das Gebet gedacht, dass Gott ihm den rechten Weg zeige, und das Gedenken Gottes (*εμνησθησαν*, wie Ezech. 18, 22. Apok. 16, 19) an seine Almosen motiviert nur die Erhörung des Gebets. Genauer schliesst sich **v. 32** an v. 4f. an. —

καὶ μετακάλεσαι Σίμωνα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος. οὗτος ξενίζεται ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος βυρσέως παρὰ θάλασσαν. 33 ἐξαυτῆς οὖν ἔπεμψα πρός σε, σύ τε καλῶς ἐποίησας παραγενόμενος. νῦν οὖν πάντες ἡμεῖς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πάρεσμεν ἀκοῦσαι πάντα τὰ προστεταγμένα σοι ὑπὸ τοῦ κυρίου. — 34 ἀνοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα εἶπεν· ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός, 35 ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν 36 τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτός ἐστιν πάντων κύριος. 37 ὑμεῖς οἴδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης

---

v. 33. εξαυτης) wie Mc. 6, 25, was der Sache nach auch v. 7 angedeutet. War seine Sendung eine ihm von Gott befohlene, so ist damit gegeben, dass Petrus seinerseits (συ τε) wohlgethan hat gekommen zu sein. Zu καλως εποιησ. c. part. vgl. I Makk. 12, 18. 22. II Petr. 1, 19. III Joh. 6. Das νυν ουν kehrt zu v. 30 zurück, jetzt nur die ganze Versammlung v. 24. 27 einschliessend, die infolge jener göttlichen Verheissung und Weisung (v. 31 f.) im Gebet (darum: vor Gottes Angesicht) versammelt ist, um alles zu hören, was ihm von Gott (ihnen zu sagen) aufgetragen ist. Dass die erflehte und verheissene Gnadenerweisung sich durch ein solches Hören vermitteln werde, war schon v. 22 vorausgesetzt.

v. 34. ανοιξας το στομα) mit derselben Feierlichkeit, wie 8, 35. Zu επ αληθ. vgl. 4, 27. Hier bezeichnet es, wie Petr. mit voller Gewissheit einsieht (4, 13), dass Gott nicht ein solcher ist, der nach der Rücksicht auf die äussere Beschaffenheit des Menschen urteilt. Zu προσωποληµπτης vgl. Jak. 2, 1. 9. Röm. 2, 11. — **v. 35.** εν παντι εθνει) wie 2, 5. Das φοβουμ. αυτον bezeichnet, wie v. 2, die in dem frommen Heiden erwachte Verehrung des Gottes Israels; daher verbunden mit dem allgemeinen εργαζομ. δικ. (Psal. 15, 2). Das δεκτος αυτω εστιν (Lc. 4, 24) empfängt erst seine inhaltliche Bedeutung durch den Acc. der näheren Bestimmung (vgl. Hebr. 2, 17) τον λογον **v. 36**: hinsichtlich des Wortes (der Heilsverkündigung), welches er den Söhnen Isr.'s (5, 21) sandte. Die Notwendigkeit des Anschlusses von τον λογ. an das Vorige erhellt schon daraus, dass nur dann sich aus αυτω das Subj. zu απεστ. ergänzt. Dass Gott es jetzt auch Heiden sendet, zeigt eben seine Unparteilichkeit. Zu ευαγγ. mit dem Acc., der den Inhalt der Freudenbotschaft bezeichnet, vgl. 5, 42. Die durch Jesum Christum (9, 34) vermittelte Freudenbotschaft verkündet natürlich ein Heil (ειρην., wie Lc. 1, 79. 2, 14), das er gebracht hat. Das παντων ist Masc. und bezeichnet, dass er nicht nur über die Söhne Isr.'s Herr ist, sondern auch über alle, die Gott angenehm sind. — **v. 37.** υμεις) betont im Gegensatz zu dem ημεις v. 39, weil Petr. von dem ihnen schon an sich Bekannten (οιδατε, wie 2, 22. 3, 16) ausgeht.

τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάνης, 38 Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ· 39 καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλήμ, ὃν καὶ ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου. 40 τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἔδωκεν αὐτὸν

Schon darum kann mit dem absichtlich im Ausdruck wechselnden *το ρημα* nicht das Wort der Heilsbotschaft (v. 36) gemeint sein, sondern nur die Rede, welche ganz Judäa (im Sinne von Palästina, wie Lc. 1, 5) entlang erging. Das *γενομενον* (Lc. 3, 2) wird durch die gesperrte Stellung betont, weil eben auf diesem Ergehen der Kunde davon ihr Wissen beruht. Zum Ausdruck *καθ ολης τ. ιουδ. αρξαμ. απο γαλ.* vgl. Lc. 23, 5, zu *βαπτισμα ο εκηρ.* Lc. 3, 3. — **v. 38.** *ιησ.*) kann als Apposition nur den Inhalt des *ρημα* bezeichnen, wenn dies nicht die durch Christum selbst verkündete Heilsbotschaft bezeichnet, sondern die Rede von ihm und den im folgenden erwähnten äusseren Thatsachen seines Lebens. Zu *τ. απο ναζ.* vgl. Mt. 21, 11. Das *εχρισεν* (4, 27) geht auf die Taufe am Jordan, wo der Geist auf ihn herabkam, worin Petr. seine Salbung zum Messias sieht. Zu *πν. κ. δυν.* vgl. Lc. 1, 17. Das absolute *διηλθεν* (8, 4) erhält seine Näherbestimmung durch *απο γαλιλ.* (v. 37). Bei dem Wohlthun (vgl. 4, 9) ist wohl an die Krankenheilungen gedacht, von denen noch (wie im Marcusevangelium) ganz besonders die (nach späterer Weise zu ihnen gerechneten, vgl. 5, 16) Dämonenaustreibungen hervorgehoben werden. Die Dämonischen erscheinen, wie Mt. 12, 26, als vom Teufel selbst unterjocht (Sap. 15, 14. Jak. 2, 6). Zu *ο θεος ην μετ αυτου* vgl. 7, 9. — **v. 39.** *ημεις*) Petrus fasst sich mit den übrigen Aposteln zusammen, welche, wie 1, 21 f., als Zeugen von allem, was Jesus gethan hat (bem. das an 1, 1 erinnernde *παντων ων εποιησεν*), betrachtet werden und als solche bestätigen können, was die Anwesenden bisher von Jesu gehört haben (v. 37 f.). Mit dem *εν τη χωρα* (mit dem Gen., wie Lc. 8, 26, der den Heiden gegenüber die ganze Bevölkerung Palästinas bezeichnet) wird durch *τε και* das *ιερουσ.* unter eine Präposition eng zusammengeschlossen als ihrem Mittelpunkt. Da das *ον* dem *ος* v. 38 parallel steht, unterbricht das *και ημεις — ιερουσ.* sehr unbequem die Konstruktion und ist sicher Zusatz des Bearbeiters, der der Erwähnung der Zeugen in v. 41 vorgreift und Anschauungs-, wie Ausdrucksweise des Lc. zeigt. Das *και* (etiam) geht auf die anderen Feindseligkeiten, die sie ihm anthaten. Das *ανειλαν* (2, 23) wird, wie 5, 30, durch *κρεμ. επι ξυλου* erläutert. — **v. 40.** *τουτον*) nimmt, genau wie 5, 31, das Subjekt des Relativsatzes auf, um, wie 3, 15, ihrem Thun das Thun Gottes entgegenzusetzen, der am dritten

ἐμφανῆ γενέσθαι 41 οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἡμῖν οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν· 42 καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρῦξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν· 43 τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν. 44 ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου τὰ ῥήματα ταῦτα ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν

Tage, d. h. in kürzester Frist diesen Frevel wieder gut machte. Zu dem *εδωκεν* c. inf. vgl. 4, 29. Von den Erscheinungen des Auferstandenen wird **v. 41** bemerkt, dass sie nicht dem ganzen Volke zu teil geworden seien, um zu erklären, warum sie davon noch nichts wissen (im Gegensatz zu v. 37). Die Apostel erscheinen also hier nicht, wie v. 39, als Zeugen der Thaten Jesu, sondern ausschliesslich, wie 2, 32. 3, 15, als die von Gott vorher (d. h. vor dem Eintritt dieses Ereignisses bereits) erwählten Zeugen der Auferstehung, da ja Gott einen solchen eben in Petr. dem Korn. gesandt hat. — *οιτινες*) wie 7, 53: die wir ja, um dies werden zu können. Der Rückblick auf Lc. 24, 41 ff. (Act. 1, 4) soll die Leibhaftigkeit der Erscheinungen sicher stellen, weshalb das *μετα το αναστ. αυτον εκ νεκρ.* sicher zu *συνεφ. κ. συνεπ.* gehört. — **v. 42.** *τ. λαω*) steht in unlösbarem Widerspruch mit 1, 8. Lc. 24, 47 und kann nur aus einer Quelle herrühren, die von der Beauftragung der Zwölf mit der Heidenmission nichts wusste. Zu *διαμαρτ.* vgl. 2, 40. Das *ουτος* weist auf das *τουτον* v. 40 zurück. Seine Bestimmung (*ωρισμ.*, wie 2, 23) zum Richter über Lebendige und Tote (vgl. I Petr. 4, 5) wird hervorgehoben, weil an ihr gerade seine universelle Bedeutung (v. 36) besonders klar hervortritt. — **v. 43.** *τουτω*) geht auf den auferstandenen Jesus, der durch seine Beauftragung mit dem Endgericht als der Messias erwiesen ist. Zu dem Dat. bei *μαρτυρ.* vgl. Lc. 4, 22. Das *δια τ. ονομ. αυτ.* (4, 30) geht auf die messianische Qualität, die sein Name bezeichnet, sofern der Messias nicht nur das Gericht, sondern auch die Errettung in demselben (2, 21) bringen soll. Das *παντα* blickt auf v. 36 zurück. Das *πιστ. εις αυτον* scheint im paulin. Sinne des Heilsvertrauens auf ihn (Gal. 2, 16. Phil. 1, 29) gemeint zu sein, und ist wohl, wie der ganze Infinitivsatz, der zu dem *μαρτυρ.* c. dat. nicht recht passt, ein Zusatz des Bearbeiters. — **v. 44.** *ετι λαλ.*) markiert nach Stellen, wie Lc. 8, 49. 22, 47, nicht eine Unterbrechung der Rede, in der in der That alles ihm vom Herrn Aufgetragene (v. 33) gesagt war. Die offenbare Bereitschaft der Hörer zum Glauben lässt erwarten, dass die Verkündigung des Petrus genügte, um sie in Jesu den messianischen Richter (und Erretter) erkennen zu lassen; und die sofort (vor der Taufe) erfolgende Geistesmitteilung (*επεπεσεν επι*, wie 8, 16) ist das Zeichen für

λόγον. 45 *καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ ὅσοι συνῆλθον τῷ Πέτρῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται·* 46 *ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν. τότε ἀπεκρίθη Πέτρος·* 47 *μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλῦσαί τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς;* 48 *προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι. τότε ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς.*

XI, 1 *ἤκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* 2 *ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ, διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς,* 3 *λέγοντες ὅτι εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας*

Petr., dass auch die Heiden durch dieselbe in die Gemeinde aufgenommen werden sollen (v. 47). — **v. 45.** *εξεστησαν*) wie 2, 7. 12: die Gläubigen (*οι πιστοι*, wie I Petr. 1, 21) aus der Beschneidung, d. h. die messiasgläubigen Juden, wieviel ihrer nach v. 23 mit Petr. gekommen, waren vor Staunen ausser sich, dass auch auf die Heiden die Gabe des heiligen Geistes (vgl. 2, 38), die doch nur dem heiligen Volk bestimmt schien, ausgegossen sei (2, 33). Hierdurch wird die prinzipielle Bedeutung des an Korn. und den Seinigen Geschehenen hervorgehoben. — **v. 46.** *λαλ. γλωσσαις*) ohne *ετερ.*, wie 2, 4, steht hier ohne Frage im Sinne von I Kor. 13, 1. 14, 5 f. Das *μεγαλυν. τ. θεον* (Lc. 1, 46) erinnert an 2, 11. Zu *απεκρ.* ohne vorherige Frage vgl. 3, 12. 5, 8. — **v. 47.** *μητι*) wie Lc. 6, 39. Da *κωλυειν* c. acc. einfach heisst: vorenthalten (Gen. 23, 6. Lc. 6, 29), so vertritt der Gen. des Inf. einen Absichtssatz (3, 2. 9, 15): damit diese nicht getauft werden. Zu dem motivierenden *οιτινες* vgl. v. 41. Das *ως κ. ημεις* zeigt, dass die hier benutzte Quelle die Pfingstbegebenheit noch einfach als die erste Erscheinung der Glossolalie auffasste und nicht, wie Lc. dort, als Sprachenwunder. — **v. 48.** *προσεταξεν*) nämlich den Gläubigen aus der Beschneidung v. 45. Petrus tauft also nicht selbst, wie Paulus I Kor. 1, 14. Bem. das *εν τ. ονομ. ι. χρ. βαπτ.* statt des *επι* 2, 38. In dem Aor. *ηρωτησαν* ist zugleich angedeutet, dass er auf ihre Bitte (3, 3) etliche Tage bei ihnen blieb.

v. 11, 1—18. Verteidigungsrede des Petrus. — *οι αδελφοι*) wie 10, 23. Absichtlich sind neben den Aposteln, die nach 8, 1 wohl alle bis auf Petrus in Jerus. gedacht sind, nicht bloss die dort befindlichen Gläubigen, sondern die durch Judäa hin zerstreuten (*κατα*, wie 8, 1) genannt, weil an alle die Kunde des so epochemachenden Ereignisses kommen musste. Zu *εδεξαντο τ. λογ.* 8, 14. — **v. 2.** *διεκρινοντο*) steht, anders als 10, 20, mit *προς* c. acc., wie Ezech. 20, 35, von einem Wortwechsel; und das *οι εκ περιτομης* motiviert den Anstoss, den sie nahmen. — **v. 3.** *οτι*) recit., leitet den Vorwurf ein, den dieselben wider ihn er-

ἀκροβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγες αὐτοῖς. 4 *ἀρξάμενος δὲ Πέτρος ἐξετίθετο αὐτοῖς καθεξῆς λέγων·* 5 *ἐγὼ ἤμην ἐν πόλει Ἰόππῃ προσευχόμενος, καὶ εἶδον ἐν ἐκστάσει ὅραμα, καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιεμένην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἦλθεν ἄχρι ἐμοῦ·* 6 *εἰς ἣν ἀτενίσας κατενόουν καὶ εἶδον τὰ τετράποδα τῆς γῆς καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ ἑρπετὰ καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ,* 7 *ἤκουσα δὲ καὶ φωνῆς λεγούσης μοι· ἀναστὰς Πέτρε θῦσον καὶ φάγε.* 8 *εἶπον δέ· μηδαμῶς, κύριε, ὅτι κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον οὐδέποτε εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου.* 9 *ἀπεκρίθη δὲ ἐκ δευτέρου φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ μὴ κοίνου.* 10 *τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς, καὶ ἀνεσπάσθη πάλιν ἅπαντα εἰς τὸν οὐρανόν.* 11 *καὶ ἰδοὺ*

---

hoben, und zeigt, dass dem Erzähler an der Korneliusgeschichte nicht die Heidentaufe das bedeutsamste ist, sondern der erste Schritt zur förmlichen Heidenmission, welcher ein Sichhinwegsetzen über die strenge jüdische Sitte forderte (10, 20. 28). — **v. 4.** *αρξαμενος*) bezeichnet, dass erst diese Vorwürfe den Petr. veranlassten, die Sache ihnen der Reihe nach (*καθεξης*, wie Lc. 1, 3) auseinanderzusetzen. — **v. 5.** *ημην*) anders als 10, 30: ich befand mich in der Stadt Joppe, betend (vgl. 10, 9). Das in der Ekstase (10, 10) Erlebte wird auch 10, 17. 19 als ein *οραμα* bezeichnet. Die Apposition dazu wiederholt wörtlich 10, 11, nur dass *καθιεμ.* auf *οθονην* bezogen und, weil das Öffnen des Himmels fehlt, *εκ του ουρ.* hinzugefügt wird. Das *ηλθεν αχρι* (räumlich, wie II Kor. 10, 13 f.) *εμου* bereitet **v. 6** vor, wo der Hauptnachdruck darauf liegt, was er beim Hineinblicken beobachtete. Zu dem objektlosen *κατενοουν* (wie 7, 31 f.) ergeben sich aus dem Objekt von *ειδον* die verschiedenen Tiergattungen, wie 10, 12, nur dass die wilden Bestien (*θηρια*, wie Apok. 11, 7. 13, 1) hinzugefügt werden, die unter den unreinen Tieren am wenigsten fehlen zu dürfen schienen, und *της γης* hinter *τετραποδα* gestellt wird, vielleicht um unter *ερπετα* auch Wassertiere mitbegreifen zu können. — **v. 7.** *ηκουσα*) wird gegenüber dem zweimaligen *ειδον* (v. 5 f.) mit dem lucan. *δε και* angereiht. Der Wortlaut der Stimme, wie 10, 13. — **v. 8.** Bem. das nachdrücklich voranstehende *κοινον η ακαθ.* statt des hebraistischen *παν* 10, 14 und das verstärkende *εισηλθ. εις τ. στομα μου* statt *εφαγον*. — **v. 9.** *απεκρ.*) bezeichnet die zweite Stimme 10, 15 ausdrücklich als Antwort auf seinen Einwand, wofür das pleonastische *παλιν* wegfällt. Bem. dagegen das *εκ τ. ουρ.* aus v. 5. — **v. 10.** wörtlich wie 10, 16, nur *ανεσπασθη* (Lc. 14, 5) statt des 1, 11 als term. techn. für die Himmelfahrt gebrauchten *ανελημφθη*, *παλιν* (statt *ευθυς*) dem *εκ τ. ουρ.* v. 5 entsprechend, und *απαντα*, weil es auf das Gefäss mit seinem Inhalt ankam. — **v. 11.** *και ιδου*) vgl. 10, 17, noch verstärkt durch das *εξαυτης*, um anzudeuten, wie sofort das Ereignis

ἐξαυτῆς τρεῖς ἄνδρες ἐπέστησαν ἐπὶ τὴν οἰκίαν ἐν ᾗ ἦμεν, ἀπεσταλμένοι ἀπὸ Καισαρείας πρός με. 12 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμά μοι συνελθεῖν αὐτοῖς μηδὲν διακρίναντα. ἦλθον δὲ σὺν ἐμοὶ καὶ οἱ ἓξ ἀδελφοὶ οὗτοι, καὶ εἰσήλθομεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀνδρός. 13 ἀπήγγειλεν δὲ ἡμῖν πῶς εἶδεν τὸν ἄγγελον ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ σταθέντα καὶ εἰπόντα· ἀπόστειλον εἰς Ἰόππην καὶ μετάπεμψαι Σίμωνα τὸν ἐπικαλούμενον Πέτρον, 14 ὃς λαλήσει ῥήματα πρός σε, ἐν οἷς σωθήσῃ σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου. 15 ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ'

---

eintrat, an dem ihn der Geist die Bedeutung des Gesichts verstehen lehrte. Bem., wie die Zahl der Männer nach 10, 7 bestimmt wird, obwohl nach v. 19 eigentlich nur zwei in Betracht kommen; und das επεστ. επι τ. οικιαν (statt τ. πυλωνα), weil schon hier die ihn nachher begleitenden Zeugen (vgl. v. 12) als in demselben anwesend bezeichnet werden sollen (εν η ημεν). Die Abgesandten werden im Unterschiede von 10, 17 hier als von Caesarea kommend bezeichnet, um sie zunächst ganz prinzipiell als Boten aus der Heidenstadt zu charakterisieren. — **v. 12.** ειπεν δε το πν.) wie 10, 19, doch hier c. inf. im Sinne von jubere, weil seine Weisung in indirekter Rede angegeben wird. Das μηδεν διακρ. (in nichts einen Unterschied machend) klingt zwar an das μηδ. διακρ. 10, 20 an, giebt aber einen ganz andern Sinn. Diese ungenaue Reminiszenz zeigt deutlich die Hand des Lc., dessen rein schriftstellerische Abwandlungen des älteren Berichts schon bisher überall sichtbar wurden. Auch dass die Brüder, die ihn nach Caesarea begleiteten (10, 23), gerade in seinem Hause bei ihm waren (v. 12), soll wohl ihre Begleitung motivieren und sie von vorn herein als Zeugen qualifizieren, als die sie mit Petrus, wie das deiktische ουτοι zeigt, nun auch nach Jerus. gegangen sind; und auf diesen Beruf deutet wohl auch ihre in der älteren Erzählung nicht genannte Zahl (sechs, gleich 2 mal 3). Bem., wie auch hier Korn. nicht genannt wird, als der Mann, in dessen Haus sie eintraten. — **v. 13** wird die Angabe des Korn. 10, 30 nach der Erzählung 10, 3 näher bestimmt (bem. den darauf ausdrücklich zurückweisenden Art. vor αγγελον), die auch sonst in freier schriftstellerischer Bearbeitung wiedergegeben wird. Bem., wie auch **v. 14** der Zweck der Sendung, der 10, 22 (33) nur indirekt angedeutet, ganz frei von Lc. formuliert wird (vgl. 16, 31). — **v. 15.** εν τω αρξασθαι) setzt voraus, dass 10, 34—43 nur der Anfang einer beabsichtigten längeren Rede war, die durch den nach 10, 44 beschriebenen Hergang unterbrochen wurde, was keineswegs die Meinung der Quelle ist (vgl. zu 10, 44). Das unbestimmte αυτους, wodurch wieder die Nennung des Korn. vermieden wird (vgl. v. 11f.), geht auf die ανδρ. ακρ. εχ. v. 3, obwohl dies sprachlich ganz unmöglich ist, und zeigt nur, wie dem Lc. der ausführlichere Bericht der Quelle vorschwebt. Das εν αρχη weist auf den Anfang der Geschichte

αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ. 16 *ἐμνήσθην δὲ τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου, ὡς ἔλεγεν· Ἰωάνης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* 17 *εἰ οὖν τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐγὼ τίς ἤμην δυνατὸς κωλῦσαι τὸν θεόν;* 18 *ἀκούσαντες δὲ ταῦτα ἡσύχασαν, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες· ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν.*

19 *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας, μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις.*

(Kap. 2) zurück und verrät deutlich die Hand des Bearbeiters, wie auch **v. 16** die Verweisung auf den 1, 5 citierten Ausspruch Jesu, welche die Identität der den Aposteln verheissenen Geistesmitteilung mit der den Heiden gewährten hervorheben soll. — **v. 17.** *ει*) wie 4, 9, von dem vorliegenden Fall, auf den *ουν* zurückweist. Das *πιστευσασιν* ohne Art. ist begründend und gehört zu *αυτοις*, weil der Aor. auf die Apostel nicht passt: weil sie gläubig sich zugewandt hatten dem Herrn (*επι τ. κυριον*, wie 9, 42). Zu dem *τις ημην* vgl. Exod. 3, 11. Die Frage ist verschmolzen mit der anderen: *τις ην δυνατος*, d. h. mächtig genug. Bem., wie auch hier trotz der Reminiszenz an das *δυναται κωλυσαι* 10,47 der Gedanke ganz anders gewandt wird. Petr. kann Gott nicht hindern, dass die (durch die Taufe) aufgenommen werden, die er, wie die Geistesmitteilung zeigt, aufgenommen haben will. — **v. 18.** *ησυχασαν*) zeigt, wie Lc. 14, 3f., dass sie dagegen nichts einzuwenden vermochten und infolgedessen andauernd (bem. das Imperf.) Gott priesen (4, 21). Zu dem *αρα* an der Spitze des Satzes vgl. Lc. 11, 20. 48, zu *εδωκ. τ. μεταν.* 5, 31. Aber dass Gott sie durch die Predigt des Petr. gerade zur Sinnesänderung führte, davon weiss die ältere Erzählung nach 10, 2. 22. 35 sicher nichts. Es vollendet das nur den Beweis, dass 11, 1—18 Zusatz des Lc. zur Korneliusgeschichte ist, der ihre Bedeutung im Sinne seines Pragmatismus nachdrücklich hervorhebt.

11, 19—30. Die Gemeinde in Antiochien. — *οι μεν ουν διασπαρ.*) knüpft wieder an 8, 1. 4 an: was nun die von wegen (*απο*, wie Lc. 21, 26) der Trübsal, die sich auf Anlass des Stephanus erhob, Zerstreuten anlangt, so erstreckte sich ihr *διελθ.* bis Phön. u. s. w. Daraus erhellt, dass der Verf. der Act. selbständig schreibt und über die rein seinem Pragmatismus gemäss eingereihten Geschichten in die Zeit zurückgeht, wo der Friede noch nicht hergestellt, wie 9, 31, und die Gemeindeglieder noch nicht nach Jerus. zurückgekehrt waren, wie 9, 26. 30. 11, 1f. Die subjektive Negat. (*μηδενι*) steht, weil darauf reflektiert wird, dass sie nicht, wie Petrus in Caes., Unbeschnittenen predigten: ohne doch andern

20 ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι,
οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλλη-
νας, εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν. 21 καὶ ἦν χεὶρ κυρίου
μετ' αὐτῶν, πολύς τε ἀριθμὸς ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν
κύριον. 22 ἠκούσθη δὲ ὁ λόγος εἰς τὰ ὦτα τῆς ἐκκλησίας τῆς
οὔσης ἐν Ἱερουσαλὴμ περὶ αὐτῶν, καὶ ἐξαπέστειλαν Βαρνάβαν
ἕως Ἀντιοχείας· 23 ὃς παραγενόμενος καὶ ἰδὼν τὴν χάριν τὴν
τοῦ θεοῦ ἐχάρη, καὶ παρεκάλει πάντας τῇ προθέσει τῆς καρ-
δίας προσμένειν τῷ κυρίῳ, 24 ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης

als Juden das Wort der Heilsbotschaft (8, 4) zu reden (8, 25). — **v. 20.** *ησαν δε*) bringt den durch *μεν* vorbereiteten Gegensatz, wonach einige aus den Versprengten es anders machten. Dass unter den hellenistischen Gläubigen in Jerus. auch Cyprier waren, erhellt aus 4, 36, und auch aus der Synagoge der Cyrenäer werden auf Anlass von 6, 9 doch manche bekehrt worden sein. Das *οιτινες* bezeichnet sie, wie 9, 35, als solche, welche infolge dieser Abkunft, als sie nach Ant. kamen, auch zu den Hellenen redeten, denen sie von vorn herein näher standen. Damit können im Gegensatz zu den *ιουδ.* v. 19 nur reine Heiden gemeint sein, weshalb sie ihnen auch nicht, wie 5, 42, den Messias Jesus, sondern den *κυριος ιησ.* verkündigen. So betont Lc. den bedeutsamen Fortschritt zur reinen Heidenbekehrung, da ja auch Korn., obwohl unbeschnitten, doch durch seinen Glauben an den Gott Jsr.'s (10, 2), den Juden schon näher stand. — **v. 21.** *και ην χειρ κυρ. μετ αυτ.*) wie Lc. 1, 66. Das *τε* bezeichnet als unmittelbar damit gegebene Folge, dass eine grosse Zahl, die gläubig geworden war, sich zum Herrn bekehrte (9, 35). — **v. 22.** *ηκουσθη — εις τα ωτα*) wie Jes. 5, 9. Gemeint ist das Gerücht von der Bekehrung vieler Hellenen. Auch hier gehört die Vorstellung von einer förmlichen Abordnung des Barn. nach Ant. (vgl. zu 8, 14) dem Erzähler an, mit dessen Voraussetzungen sie nicht einmal recht stimmen will, da ja die Gemeinde in Jerus. damals nach 8, 1 noch versprengt und jedenfalls Barn. (nach dem *πλην τ. αποστ.*) nicht anwesend war. Dieselbe soll nur das Epochemachende dieser Thatsache markieren. Das schliesst natürlich nicht aus, dass Barn., der ja selbst ein Cyprier war (4, 36), nach Ant. kam. — **v. 23.** Hier ist die *χαρις τ. θεου* nicht die in den Verkündigern, wie 6, 8, sondern die in den Bekehrten wirksame, und seine Freude beim Anblick derselben ist begreiflich genug, auch wenn er nicht gesandt war, die Wahrheit des Gerüchtes (v. 22) zu prüfen. Das *παρεκαλει* des *υιος παρακλ.* (4, 36) beweist, dass er ihre Zugehörigkeit zu Christo (5, 14) vollauf anerkennt, da es nur noch eines Entschlusses des Herzens, auf den er durch seine Ermahnung einwirkt, also nicht etwa der Übernahme des Gesetzes oder irgend welcher Verpflichtungen bedarf, um bei ihm zu verbleiben (*προσμενειν*, wie Mc. 8, 2. I Tim. 5, 5). — **v. 24.** *οτι*) begründet diese rück-

πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως. καὶ προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ. 25 ἐξῆλθεν δὲ εἰς Ταρσὸν ἀναζητῆσαι Σαῦλον, καὶ εὑρὼν ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. 26 ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς. 27 ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατῆλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν· 28 ἀναστὰς δὲ εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος ἐσήμαινεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἥτις ἐγένετο ἐπὶ

---

haltlose Anerkennung der Heidenchristen damit, dass er ein braver Mann war (vgl. Lc. 23, 50), im Gegensatz zu solchen, die denselben Schwierigkeiten machten, und sein *παρακαλειν* dadurch, dass er voll heiligen Geistes und Glaubens war. Vgl. 6, 5, nur dass hier der Geist voransteht, weil der Glaube, aus dem dasselbe herkam, als Geistesgabe gedacht ist, wie II Kor. 4, 13. Die Folge dieser Anerkennung war eine beträchliche Mehrung der Gemeinde (*προσετ. τ. κυρ.*, wie 5, 14). — **v. 25.** Da sich Barn. eine eigentliche Missionswirksamkeit nicht zutraut, holt er für diesen Zweck Saulus aus Tarsus (9, 30) herbei, dessen Qualifikation dazu sich inzwischen irgendwie gezeigt haben muss. — **v. 26.** *εγεν. αυτοις*) bezeichnet nach 7, 40 (vgl. Lc. 1, 38. 19, 9) ein Widerfahrnis, darum muss das *συναχθηναι*, wie Deut. 22, 2. Jud. 19, 18. Mt. 25, 35, besagen, dass sie sogar ein volles Jahr in der Gemeinde gastliche Aufnahme fanden, wodurch ihnen eine umfassende Lehrthätigkeit ermöglicht wurde (bem. die Wiederholung des *οχλ. ικαν.* aus v. 24), mit der sich (bem. das *τε*) als die natürliche Folge verband, dass die nunmehr ebenso zahlreich aus Heiden, wie aus Juden bestehenden *μαθηται* dort zuerst Christianer genannt wurden. Der Infin. *χρηματισαι* (Röm. 7, 3) hängt also noch von *εγενετο* ab, nur dass demselben, da ein neues Subj. eintritt, mit leichter variatio struct. der Acc. c. inf. folgt. — **v. 27.** *εν ταυτ. τ. ημερ.*) zeigt ebenfalls (vgl. zu v. 22), dass dem Erzähler nicht klar ist, wie nach seiner Voraussetzung in v. 19 nicht Glieder der jerusalemischen Gemeinde herabgekommen (vgl. 8, 5. 9, 32) sein können (vgl. auch v. 30). Die *προφηται* sind im Sinne von I Kor. 12, 28 f. 14, 29. 32 zu nehmen, da es **v. 28** als etwas Besonderes hervorgehoben wird, dass einer von ihnen eine Weissagung aussprach. Das *αναστας* setzt wohl voraus, dass man in der Gemeindeversammlung beisammen sass. Das Imperf. *εσημαινεν* markiert, dass nur der Anlass zu dem folgenden Hergang beschrieben werden soll: er deutete durch den Geist (vgl. 1, 2), der ihn als Propheten inspirierte, in irgend einer, der prophetischen Rede eigentümlichen, bildlichen Form an, es stehe bevor, dass eine grosse Hungersnot sich erstrecken werde über die ganze Welt (*οικουμ.*, wie Lc. 2, 1. 4, 5), die ja auch wirklich (*ητις*, wie v. 20) eintrat unter Claudius

Κλαυδίου. 29 *τῶν δὲ μαθητῶν καθὼς εὐπορεῖτό τις, ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς·* 30 *ὃ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβα καὶ Σαύλου.*

XII, 1 *κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν ἐπέβαλεν Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς τὰς χεῖρας κακῶσαί τινας τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας.* 2 *ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάνου μαχαίρῃ.* 3 *ἰδὼν*

(*επι* c. gen., wie Lc. 3, 2). — **v. 29.** *των μαθητων*) gehört zu *τις* und steht mit Nachdruck voran, weil dem Erzähler das Verhältnis der antiochenischen Christen zu der Urgemeinde die Hauptsache ist: dem entsprechend, wie einer Vermögen hatte (*ευπορειτο*, wie Lev. 25, 26. 28. 49). Bei *ωρισαν* kann das aus dem Vordersatz von selbst sich ergänzende *οι μαθηται* um so leichter fehlen, als dieser Plur. sofort, wie 2, 6, durch *εκαστος αυτων* distribuiert wird: sie bestimmten, ein jeder von ihnen, zur Dienstleistung (vgl. 6, 1) in der sich auch auf Judäa erstreckenden Hungersnot den dortigen Brüdern zu senden, was sich wieder aus dem Vordersatz von selbst ergiebt. Bem., wie *ιουδ.* ganz Palästina (vgl. 10, 37) bezeichnet, und das *αδελφ.* gesetzt wird, weil es sich um eine brüderliche Unterstützung handelt. — **v. 30.** *ο και εποιησαν*) Der Erzähler denkt die Ausführung des Beschlusses, der gleich nach der Weissagung des Agabus gefasst wurde, wohl erst nach Eintritt der Hungersnot, die aber nach dem *μελλειν εσεσθ.* v. 28 unmittelbar bevorstand. Bem., wie hier auf einmal *πρεσβυτεροι* in der jerus. Gemeinde vorausgesetzt werden, die, da es sich um die Übersendung der nach v. 29 beschlossenen Unterstützungen handelt, auch die Funktionen der Siebenmänner (6, 3 ff.) mit übernommen zu haben scheinen. Hieraus allein erhellt auch, dass dieselben nach Jerusalem gesandt werden, ohne dass dies direkt gesagt wird. Zu *δια χειρος* vgl. 2, 23. 7, 25. Der Erzähler denkt jedenfalls Saulus mit nach Jerus. gekommen (was übrigens mit Gal. 2, 1 keineswegs unvereinbar ist), da nach seinem Pragmatismus alles darauf ankommt, dass beide dort Zeugen der Ereignisse in Kap. 12 wurden.

12, 1—25. Die Krisis in Jerusalem. — *κατ εκεινον τ. καιρον*) wie II Makk. 3, 5, hier von der Zeitepoche, die von dem Verf. durch die erste Entstehung einer heidenchristlichen Gemeinde charakterisiert war. Da Herodes (Agrippa), der König, im J. 44 starb und die Hungersnot unter Claud. erst einige Jahre später eintrat, ist hier eine Erzählung seiner Quelle von dem Verf. wegen seines Pragmatismus unchronologisch eingeschaltet. Das Objekt zu *επεβαλ. τ. χειρ.* (4, 3. 5, 18) ergänzt sich von selbst aus dem bei dem Inf. des Zwecks (*κακωσαι*, wie 7, 6. 19) stehenden: er legte die Hand (natürlich durch seine Diener) an etliche Gemeindeglieder, um ihnen Übles zu thun. Zu dem breiten *τινες των απο τ. εκκλ.* vgl. 6, 9. — **v. 2.** *μαχαιρη*) artikellos, charakterisiert die Todesart, wie

δὲ ὅτι ἀρεστόν ἐστιν τοῖς Ἰουδαίοις, προσέθετο συλλαβεῖν καὶ Πέτρον — ἦσαν δὲ ἡμέραι τῶν ἀζύμων —, 4 *ὃν καὶ πιάσας ἔθετο εἰς φυλακήν, παραδοὺς τέσσαρσιν τετραδίοις στρατιωτῶν φυλάσσειν αὐτόν, βουλόμενος μετὰ τὸ πάσχα ἀναγαγεῖν αὐτὸν τῷ λαῷ.* 5 *ὁ μὲν οὖν Πέτρος ἐτηρεῖτο ἐν τῇ φυλακῇ· προσευχὴ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας πρὸς τὸν*

Lc. 21, 24. Da die Ermordung des Jakobus (nur hier charakterisiert als Bruder des bereits mehrfach genannten Johannes zur Unterscheidung von *ιακ. αλφ.* 1, 13) für den Pragmatismus des Verf. mindestens ebenso bedeutsam, wie die Einkerkerung des Petr., kann die flüchtige Erwähnung derselben nur aus einer Quelle stammen, welcher es lediglich auf das Erlebnis des Petr. ankam. Dieselbe wollte mit dieser Notiz nur andeuten, welches Schicksal dem Petr. drohte, und setzt keineswegs voraus, dass beide Ereignisse unmittelbar aufeinander folgten. Erst das *ιδων* **v. 3** (von geistiger Wahrnehmung, wie 11, 23) *οτι αρεστον εστιν*, das auf das Beginnen des Herodes v. 1 geht, bringt beides in Verbindung mit einander durch die Reflexion, dass die Verhaftung auch des Petr. nur die Fortsetzung (*προσεθετο* c. inf., wie Gen. 4, 2. Lc. 20, 11 f.) jenes *κακωσαι* war. Dies wird eine Reflexion des Lc. sein, nach dessen Pragmatismus der Hauptnachdruck darauf liegt, dass in dem Vorgehen des Herodes gegen die beiden Apostel nur die Feindschaft der Juden gegen die Gemeinde zum Ausdruck kam. Die nähere Bestimmung der Zeit (*ησαν δε*) des *συλλαβ.* durch *ημ. τ. αζ.*, welche erklärt, warum es nicht sofort zur Hinrichtung kam, wird zur reinen Parenthese, weil die Fortführung der Erzählung **v. 4,** wie so oft (vgl. 2, 24), relativisch angeknüpft ist. Aus dem in dem *συλλαβειν* bereits antizipierten *πιασας* wird vollends klar, dass v. 3 Einschaltung des Bearbeiters ist. Bem., wie hier erst, wo der König der Urheber, von wirklicher Einkerkerung die Rede ist, wie sie nur der Bearbeiter 4, 3. 5, 18. 25 (vgl. auch das *επεβ. τ. χειρ.*) bereits bei dem Vorgehen des Hohenrats gegen die Apostel antizipiert hat. Die vier Kommandos zu je vier Mann, denen der Verhaftete übergeben wird, sollen sich in seiner Bewachung ablösen. Hier erhellt, dass schon in der älteren Erzählung der Aufschub der definitiven Verurteilung des Petr., der zur Passahzeit verhaftet wurde (was wohl voraussetzt, dass in ihr Petr. keineswegs als ständig in Jerus. weilend, sondern nur das Fest besuchend gedacht ist), durch die festlichen Tage motiviert war, also auch die parenthetische Zeitbestimmung in v. 3 Antizipation des Lc. ist. Die Angabe, dass Herodes ihn dem Volke auf dem erhöhten Platz, wo der Richterstuhl stand, vorführen wollte, um ihn öffentlich zu verurteilen, ist offenbar die Quelle, aus der Lc. seine Reflexion in v. 3 geschöpft hat. — **v. 5.** *μεν ουν*) lucan., weist auf die Situation des Petr. zurück, der also in dem Gefängnis streng bewacht wurde (vgl. die *τηρησις* 4, 3. 5, 18), und der das Verhalten der Gemeinde während dessen gegenübergestellt wird. Das *εκτενως* steht von der andauernden Intensität

*θεὸν περὶ αὐτοῦ. 6 ὅτε δὲ ἤμελλεν προαγαγεῖν αὐτὸν ὁ Ἡρώ-
δης, τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ἦν ὁ Πέτρος κοιμώμενος μεταξὺ δύο στρα-
τιωτῶν, δεδεμένος ἁλύσεσιν δυσίν, φύλακές τε πρὸ τῆς θύρας
ἐτήρουν τὴν φυλακήν. 7 καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη, καὶ
φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι· πατάξας δὲ τὴν πλευρὰν τοῦ
Πέτρου ἤγειρεν αὐτὸν λέγων· ἀνάστα ἐν τάχει. καὶ ἐξέπεσαν
αὐτοῦ αἱ ἁλύσεις ἐκ τῶν χειρῶν. 8 εἶπεν δὲ ὁ ἄγγελος πρὸς
αὐτόν· ζῶσαι καὶ ὑπόδησαι τὰ σανδάλιά σου. ἐποίησεν δὲ οὕ-
τως. καὶ λέγει αὐτῷ· περιβαλοῦ τὸ ἱμάτιόν σου καὶ ἀκολού-
θει μοι. 9 καὶ ἐξελθὼν ἠκολούθει, καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληθές ἐστιν
τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὅραμα βλέπειν. 10
διελθόντες δὲ πρώτην φυλακὴν καὶ δευτέραν ἦλθον ἐπὶ τὴν*

---

des Gebets zu Gott, dessen Wunderhilfe erzählt werden soll, in betreff seiner, d. h. um seine Befreiung. — **v. 6.** *οτε δε*) knüpft ziemlich tautologisch über v. 5 hinweg an den Schluss von v. 4 an, und das *τ. νυκτ. εκ.* schliesst sich so ungeschickt an das (dauernde) *ετηρειτο* an, dass dasselbe wahrscheinlich in der Quelle unmittelbar auf v. 4 folgte, und in ihr die erste Nacht der Gefangenschaft gemeint war, während erst der Bearbeiter, der v. 5 eingeschoben, an die letzte Nacht denkt, die unmittelbar der nach v. 4 intendierten Vorführung vor das Volk vorherging. Zu *ην κοιμωμ.* vgl. Lc. 22, 45. Dass die doppelte Fesselung die Sicherheit verstärkte, und dass zwei Soldaten, zwischen denen er lag, ihn selbst, und zwei den Eingang des Gefängnisses draussen bewachten, wird nur hervorgehoben, weil dadurch jedes Entrinnen unmöglich gemacht zu sein schien. — **v. 7.** *αγγελ. κυρ. επεστη*) Das Licht, das in der Behausung leuchtet, ist der himmlische Lichtglanz, der auch Lc. 2, 9 die Hirten umleuchtet. Der heftige Schlag an die Seite, der ihn aufwecken muss, zeigt, wie fest und ruhig der Schwerbedrohte schlief. Statt *αναστα* steht 8, 26. 9, 6. 34 *αναστηθι*: steh eilig auf. Dass nur erwähnt wird, wie die Ketten, die um die Hände geschlungen waren, herabfielen, scheint auszuschliessen, dass er, wie sonst wohl, durch sie an die beiden ihn bewachenden Soldaten gefesselt war. — **v. 8.** Der Engel befiehlt ihm, sich zu gürten und seine Sandalen unterzubinden. Bem., wie er erst in voller Ruhe sich ankleidet und dann durch eine erneute Ermahnung des Engels aufgefordert werden muss, sich durch Umthun des Mantels reisefertig zu machen und dem Engel zu folgen. — **v. 9.** *ουκ ηδει*) wie 5, 7. 7, 18. Das *αληθες* steht von der Wirklichkeit im Gegensatz zu einem Gesicht, das er zu sehen meinte (*εδοκει*, wie Lc. 24, 37), wobei wohl an ein Traumgesicht gedacht ist. Das *γιν. δια τ. αγγ.* schliesst alles ein, was ihn der Engel zu thun veranlasste. — **v. 10.** *διελθ.*) charakterisiert, wie der artikellose Ausdruck zeigt, die Gefahren, die sie zu passieren hatten. Gemeint sind die beiden

πύλην τὴν σιδηρᾶν τὴν φέρουσαν εἰς τὴν πόλιν, ἥτις αὐτομάτη ἠνοίγη αὐτοῖς, καὶ ἐξελθόντες προῆλθον ῥίμην μίαν, καὶ εὐθέως ἀπέστη ὁ ἄγγελος ἀπ' αὐτοῦ. 11 *καὶ ὁ Πέτρος ἐν ἑαυτῷ γενόμενος εἶπεν· νῦν οἶδα ἀληθῶς ὅτι ἐξαπέστειλεν ὁ κύριος τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς Ἡρώδου καὶ πάσης τῆς προσδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων.* 12 *συνιδών τε ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς Μαρίας τῆς μητρὸς Ἰωάνου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου, οὗ ἦσαν ἱκανοὶ συνηθροισμένοι καὶ προσευχόμενοι.* 13 *κρούσαντος δὲ αὐτοῦ τὴν θύραν τοῦ πυλῶνος*

Wachtposten (v. 6), vgl. I Chron. 26, 16. Das *ητις* motiviert, wie das eiserne Thor zur Stadt führen konnte, während es doch, wenn, wie gewöhnlich, verschlossen, vielmehr den Weg versperrte, sofern es sich von selbst öffnete. Da sie unmittelbar nach dem Heraustreten durch das Thor eine Strasse vorwärts gingen (*προηλθ.*, wie Mc. 14, 35), lag das Gefängnis in der Stadt, und das *τ. πολιν* bezeichnet nur die offene Stadt im Gegensatz zu dem abgeschlossenen Gefängnishof. Nur eine Strasse, d. h. bis er aus dem Angesicht des Gefängnisses war, begleitet ihn der Engel. Zu *απεστη απ αυτου* Lc. 4, 13. — **v. 11.** *εν εαυτω*) wie 10, 17; doch in prägnanter Konstr. mit *γεν.* verbunden. Er war also, wie im Traum (vgl. zu v. 9), dem Engel gefolgt und kam erst, als sein Begleiter ihn verliess, zu sich selbst, sodass er jetzt wirklich (*αληθως*, Adv. zu *αληθες* im Sinne von v. 9) wusste, dass geschehen sei, was er früher nur für ein Gesicht hielt. Vielleicht gehört sogar das *αληθως* in den Objektsatz und ist nur des Nachdrucks wegen trajiziert: dass wirklich Gott (*ο κυρ.*, wie 7, 33) seinen Engel gesandt und mich aus der Hand (vgl. Lc. 1, 71. 74) des Herodes errettet hat (vgl. 7, 10). Das *πασα προσδοκια* (Lc. 21, 26) geht auf alles, was das ihm so feindselige (v. 3) Volk der Juden irgend von Bösem, das ihm Herodes anthun werde, erwartete. Diese bereits 5, 19 antizipierte wunderbare Befreiung muss hier einer Quelle entlehnt sein, die ganz naiv andeutet, wie erst nachträglich dem Petrus diese Befreiung als eine wunderbare erschien, da er während derselben zu klarem Bewusstsein dessen, was mit ihm geschah, nicht gekommen war. — **v. 12.** *συνιδων*) vgl. II Makk. 4, 4. 7, 4. Dass er sich des v. 11 Gesagten bewusst geworden, war natürlich mit dem *ειπεν* gegeben und veranlasste ihn, nun nicht etwa in sein Haus zu gehen, wo er leicht wieder aufgehoben werden konnte, sondern in ein befreundetes. Als solches erscheint das Haus der Mutter des Joh. Markus, der I Petr. 5, 13 sein (geistlicher) Sohn heisst und in der späteren Überlieferung als sein ständiger Begleiter erscheint, wo man in grosser Anzahl im Gebet versammelt war (vgl. die Antizipation in v. 5). — **v. 13.** *τ. θυρ.*) gemeint ist die im Thorwege befindliche Thür, zu der eine Magd, offenbar die Pförtnerin, herzutrat, um hinzuhorchen (*υπακ.*, im Sinne von Prov. 8, 1), wer es sei. Bem., wie das *ονομ. ροδ.* nachhinkt, um den Inf. des Zwecks nicht zu weit von

προσῆλθεν παιδίσκη ὑπακοῦσαι, ὀνόματι Ῥόδη, 14 καὶ ἐπιγνοῦσα
τὴν φωνὴν τοῦ Πέτρου ἀπὸ τῆς χαρᾶς οὐκ ἤνοιξεν τὸν πυλῶνα,
εἰσδραμοῦσα δὲ ἀπήγγειλεν ἑστάναι τὸν Πέτρον πρὸ τοῦ πυλῶνος.
15 οἱ δὲ πρὸς αὐτὴν εἶπαν· μαίνῃ. ἡ δὲ διϊσχυρίζετο οὕτως
ἔχειν. οἱ δὲ ἔλεγον· ὁ ἄγγελός ἐστιν αὐτοῦ. 16 ὁ δὲ Πέτρος
ἐπέμενεν κρούων· ἀνοίξαντες δὲ εἶδον αὐτὸν καὶ ἐξέστησαν.
17 κατασείσας δὲ αὐτοῖς τῇ χειρὶ σιγᾶν διηγήσατο αὐτοῖς πῶς
ὁ κύριος αὐτὸν ἐξήγαγεν ἐκ τῆς φυλακῆς, εἶπέν τε· ἀπαγγεί-
λατε Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα. καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη

---

seinem Verb. zu trennen. — **v. 14.** επιγν.) setzt voraus, dass Petr., dessen Stimme sie kannte, als er Schritte vernahm, Einlass begehrt hatte. Das απο τ. χαρας (Lc. 24, 41) schildert sehr lebensvoll, wie sie aus Freude darüber (bem. den rückweisenden Art.) den Thorweg, d. h. die Thür darin, zu öffnen vergass und hineinlief, um zu verkündigen, dass Petr. draussen stehe (εσταναι, synkopierte Form des Inf. statt εστηκεναι, wie I Kor. 10, 12). — **v. 15.** μαινη) wie I Kor. 14, 23. Joh. 10, 20. Das schildernde Imperf. διισχυριζετο (Lc. 22, 59) wird in οι δε ελεγον fortgesetzt: während die Magd zuversichtlich versichert, dass es sich so verhalte (vgl. 7, 1), wie sie gesagt, wollen die andern höchstens zugeben, dass es sein Schutzengel (Mt. 18, 10) sei, der also die Stimme seines Schützlings angenommen habe. Derselbe konnte nur erschienen sein, um die Freunde zu einer Hilfeleistung für ihn aufzufordern. — **v. 16.** επεμενεν κρουων) vgl. Joh. 8, 7, nach Analogie des ουκ επαυοντο 5, 42: er verharrte im Klopfen. Nun gehen alle öffnen, um selbst nachzusehen, und geraten vor Staunen ausser sich (vgl. 10, 45). — **v. 17.** κατασεισ.) Er winkte durch schüttelnde Handbewegung ihnen zu, sie möchten schweigen, wobei vorausgesetzt ist, dass man ihn mit lebhaften Freudenausbrüchen über seine Errettung beglückwünschte, und erzählte ihnen, wie (vgl. 9, 27) Gott (durch seinen Engel) ihn aus dem Gefängnis herausgeführt habe. Nur die andre Seite dieser Mitteilung war (ειπεν τε), dass er sie mit der Verkündigung seiner Errettung beauftragte. Gemeint ist Jakobus, der Bruder des Herrn, da die beiden Apostel dieses Namens (1, 13. 12, 2) ausdrücklich näher bezeichnet werden; aber die unvermittelte Einführung seiner Person und die Voraussetzung seiner hervorragenden Stellung in der Gemeinde deutet auf eine Quelle, die bereits von ihm erzählt hatte oder beides als ihren Lesern bekannt voraussetzen konnte. Das unbeschränkte κ. τ. αδελφοις zeigt, dass die ursprüngliche Erzählung von einer Versammlung im Hause der Maria (v. 12b) nichts wusste, sodass dies, wie v. 5, ein Zusatz des Bearbeiters ist. Das εξελθων geht auf den Fortgang aus dem Hause, in das er natürlich nach dem ανοιξαντ. v. 16 eingetreten war. Zu επορ. εις ετερον τοπον vgl. Lc. 9, 56; gemeint ist ein andrer, als dieser, wo sein Leben bedroht war (v. 4ff.). Aber der seltsam unbestimmte Ausdruck weckt die Vermutung,

εἰς ἕτερον τόπον. 18 *γενομένης δὲ ἡμέρας ἦν τάραχος οὐκ*
ὀλίγος ἐν τοῖς στρατιώταις, τί ἄρα ὁ Πέτρος ἐγένετο. 19 *Ἡρώ-*
δης δὲ ἐπιζητήσας αὐτὸν καὶ μὴ εὑρών, ἀνακρίνας τοὺς φύ-
λακας ἐκέλευσεν ἀπαχθῆναι, καὶ κατελθὼν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας
εἰς Καισαρείαν διέτριβεν. 20 *ἦν δὲ θυμομαχῶν Τυρίοις καὶ*
Σιδωνίοις· ὁμοθυμαδὸν δὲ παρῆσαν πρὸς αὐτόν, καὶ πείσαντες
Βλάστον τὸν ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος τοῦ βασιλέως ᾐτοῦντο εἰρή-
νην διὰ τὸ τρέφεσθαι αὐτῶν τὴν χώραν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς.
21 *τακτῇ δὲ ἡμέρᾳ ὁ Ἡρώδης ἐνδυσάμενος ἐσθῆτα βασιλικὴν*
καὶ καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐδημηγόρει πρὸς αὐτούς· 22 *ὁ*
δὲ δῆμος ἐπεφώνει· θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπου. 23 *παρα-*
χρῆμα δὲ ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου ἀνθ' ὧν οὐκ ἔδωκεν

---

dass in der Quelle der Ort genannt war und nur von dem Bearbeiter weggelassen ist, weil er das in der Quelle folgende schon antizipiert hatte oder nicht aufnehmen wollte. — **v. 18.** *γεν. δε ημερ.*) wie Lc. 4, 42: bei Tagesanbruch entstand eine nicht geringe Beunruhigung unter den (wachthabenden) Soldaten, was denn (da er nicht mehr zu finden war) aus Petrus geworden sei. Wie berechtigt dieselbe war, zeigt **v. 19,** wonach Herodes, als er den Gefangenen suchte (*επιζητ.*, wie Lc. 4, 42) und nicht fand, sie nach angestellter gerichtlicher Untersuchung zur Hinrichtung (vgl. Lc. 23, 26) abführen hiess. Er aber kehrte aus Judäa (im engeren Sinne, wie 1, 8. 8, 1), wo er zum Passahfest in Jerus. anwesend gewesen war, nach seiner Residenz zurück, wo er sich dauernd aufhielt. Die nähere Bestimmung zu *διετριβεν* ergiebt sich aus dem zu *κατελθων* gehörigen *εις καισαρειαν*. — **v. 20.** *θυμομαχων*) geht auf die heftige Feindschaft, in der er mit der Bevölkerung von Tyrus und Sidon lag. Der Dativ steht artikellos, weil *τυρ. κ. σιδων.* zugleich das Subjekt zu *παρησαν* bildet, das sich in prägnanter Konstruktion mit *προς αυτον* verbindet, weil ihre Anwesenheit dem Verkehr mit dem erzürnten Könige galt. Indem sie den königlichen Kammerherrn durch Überredung auf ihre Seite brachten, baten sie um Frieden (9, 31), d. h. um Einstellung der Feindseligkeiten wider sie. Wenn die Städte mit ihrem Gebiet sich durch den Getreidebezug von dem königlichen Gebiete ernährten, so konnte Herodes sie in seinem Zorn durch allerlei Zollchikanen in empfindlicher Weise schädigen. — **v. 21.** *τακτ. δε ημ.*) Gemeint ist der Audienztag, den ihnen Blastus beim Könige vermittelt hatte. An ihm erschien er in vollem Krönungsornat und hielt eine öffentliche Rede an die phönizischen Abgesandten vom Throne herab (*εδημ.*, wie Prov. 30, 31. IV Makk. 5, 14). — **v. 22.** *δημος*) an *εδημηγ.* anknüpfend. Das (zuhörende) Volk rief ihm (*επεφων.*, wie Lc. 23, 21) gotteslästerliche Schmeichelworte zu. — **v. 23.** *επαταξεν αυτ. αγγ. κυρ.*) wie II Reg. 19, 35. Gerade auf diesem Gipfel seines Glanzes (bem. das *παραχρ.*

τὴν δόξαν τῷ θεῷ, καὶ γενόμενος σκωληκόβρωτος ἐξέψυξεν. 24 ὁ δὲ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανεν καὶ ἐπληθύνετο. 25 Βαρνάβας δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν ἐξ Ἱερουσαλήμ, πληρώσαντες τὴν διακονίαν, συνπαραλαβόντες Ἰωάνην τὸν ἐπικληθέντα Μάρκον.

XIII, 1 ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν

3, 7. 5, 10) ereilte ihn das Gottesgericht, weil (ανθ ων, wie Lc. 1, 20. 19, 44) er Gott nicht die Ehre gegeben hatte (vgl. Lc. 17, 18), sondern sich wie einen Gott feiern liess. Man erwartet freilich, dass dasselbe ihn wegen der Verfolgung der Apostel treffen werde, und dies war vielleicht die Meinung der Quelle, so dass v. 20 ff. eine Einschaltung des Lc. ist, der die heilige Geschichte an die Profangeschichte anzuknüpfen liebt und das δοξαν διδ. τ. θ., das sich auf die Nichtanerkennung des göttlichen Berufes der Apostel bezog, direkter deuten wollte. Auch kann doch der infolge des Würmerfrasses (vgl. die Schilderung II Makk. 9, 5. 9) eingetretene Tod (εξεψ., wie 5, 5. 10) ihn nicht unmittelbar am Tage jener Staatsaktion ereilt haben. Zur Sache vgl. Jos. Ant. 19, 8, 2. — **v. 24.** ο λογ. — ηυξ.) wie 6, 7, bildet den Gegensatz dazu, dass Herodes offenbar durch seine Gewaltthaten die Verkündigung der Apostel unterdrücken wollte; und das dort von der Mehrung der Gemeinde gebrauchte επληθυνετο geht auf die Zahl der Verkündiger, die sich durch jene Feindschaft nicht abschrecken, sondern nur anfeuern liessen. Die Art, wie **v. 25** die Notiz über Barn. und Saulus anschliesst, zeigt, dass der Erzähler auch sie zu diesen Verkündigern rechnet; und, da er im folgenden zu 11, 29 f. zurückkehrt, wird schon v. 24 von der Hand des Lc. herrühren, welcher andeutet, dass die beiden Abgesandten in Jerus. Zeugen davon wurden, wie sich der König an den Aposteln vergriff. Sie kehrten aber aus Jerus. zurück, als sie die ihnen aufgetragene Dienstleistung durch Überlieferung der Kollekte völlig vollzogen hatten (πληρωσ., wie Röm. 15, 19). Dass sie den v. 12 erwähnten Johannes Marcus mit sich nahmen (συμπαραλ., wie Gal. 2, 1), bereitet 13, 5 vor.

Es folgt **Kap. 13. 14** die Geschichte der ersten Missionsreise, die, da ihre Veranstaltung nach dem Höhepunkt der Feindschaft, die das jüdische Volk gegen das Evangelium gezeigt hat, so sichtlich dem Pragmatismus des Lc. entspricht, auch von seiner Hand herrühren wird. — **v. 1.** ησαν δε εν αντ.) knüpft über die durch das Auftreten des Agabus (11, 27 ff.) veranlasste Episode, die mit der Rückkehr der Abgesandten schliesst, schon formell (vgl. das ησαν δε 11, 20) an die Erzählung von der Entstehung der antiochenischen Gemeinde an, wie deutlich das κατα τ. ουσαν εκκλ. zeigt, das die nun bereits (scil. dort, wie sich aus dem Zusammenhange von selbst ergiebt) bestehende Gemeinde im Gegensatz zu der in der Bildung begriffenen bezeichnet. Vielleicht deutet sogar κατα (vgl. 11, 1) an, dass es eine grosse Gemeinde mit verschiedenen Konventikeln war, die aber alle durch die dort vorhandenen Propheten (11, 27) und Lehrer (im Sinne

προφῆται καὶ διδάσκαλοι, ὅ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν τε Ἡρώδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος. 2 *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς.* 3 *τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν.* 4 *αὐτοὶ μὲν οὖν*

---

von I Kor. 12, 28 f.) wohl versorgt waren, so dass dort der Gedanke entstehen konnte, etliche derselben als Missionare auszusenden. Barnabas, der den Lesern aus 4, 36. 9, 27 hinlänglich bekannt, nimmt die erste Stelle ein, weil er nach 11, 22—26 ein hervorragendes Verdienst um die Entwicklung der Gemeinde hatte, und, da er nach 4, 36 offenbar prophetische Begabung besass, werden die mit ihm durch *τε-και-και* enger verbundenen ebenfalls zu den Propheten gehört haben. Der Kyrenäer Lucius kann nach 11, 20 schon von Anfang an das Evang. verkündigt haben. Dagegen scheint, da die Aufzählung mit Manaën, dem Jugendgenossen (*συντρ.*, wie II Makk. 9, 29) des Tetrarchen Herodes (Antipas), neu anhebt, dieser und der erst später in die Gemeinde berufene (11, 25) Saulus zu den Lehrern gerechnet zu werden. Weder die Nennung der drei hervorragenden Männer in Antiochien, die an der Aussendung der beiden Missionare beteiligt waren und dem Lc. leicht genug durch Paulus bekannt sein konnten, noch ein angeblich unvermitteltes Eintreten des Stückes deutet auf die Entlehnung desselben aus einer Quelle hin. — **v. 2.** *λειτουργ. τ. κυρ.*) bezeichnet die gemeinsame Andacht der Propheten und Lehrer als einen Gottesdienst (Ezech. 40, 46. Judith 4, 14), der dem (erhöhten) Herrn galt, weil in Gebet und Betrachtung danach geforscht wurde, wie jetzt seine Sache zu fördern sei; daher auch mit Fasten verbunden. Da der durch einen oder mehrere der anwesenden Propheten redende Geist nur auf die für die Missionsthätigkeit auszusondernden (*αφορ.*, wie Röm. 1, 1. Gal. 1, 15, ganz anders Lc. 6, 22) Personen hinweist (bem. das die Aufforderung verstärkende *δη*, wie Lc. 2, 15), war eine solche wohl bereits bei der besonders veranstalteten Andacht in Aussicht genommen. Bem. den auf die Namen v. 1 zurückweisenden und beide zusammenfassenden Artikel. Dass diese beiden für das Werk, um das es sich handelt, besonders geeignet seien, wird dadurch motiviert, dass sie Gott dafür (bem. die Weglassung der Präp. vor dem Relat., wie Lc. 1, 25) sonderlich berufen habe, wie aus dem auf 11, 26 anspielenden Comp. *προσκεκλ.* (2, 39) erhellt. — **v. 3.** *τοτε*) infolge dieser göttlichen Weisung wird nun eine neue, ebenfalls mit Fasten verbundene Gebetsübung veranstaltet, in welcher die Propheten und Lehrer die Missionare unter Handauflegung (6, 6) feierlich entlassen (*απελυσ.*, anders wie 3, 13. 4, 21. 5, 40). — **v. 4.** *αυτοι*) nimmt das *αυτοις* auf, indem das *ουν* auf ihre feierliche Entlassung zurückweist und das *μεν* das *δε* in v. 5 vorbereitet. Das *εκπεμφ.* geht auf die Weisung des heiligen

ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατῆλθον εἰς Σελεύκειαν, ἐκεῖθέν τε ἀπέπλευσαν εἰς Κύπρον, 5 καὶ γενόμενοι ἐν Σαλαμῖνι κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν Ἰουδαίων· εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην. 6 διελθόντες δὲ ὅλην τὴν νῆσον ἄχρι Πάφου εὗρον ἄνδρα τινὰ μάγον ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον, ᾧ ὄνομα Βαριησοῦς, 7 ὃς ἦν σὺν τῷ ἀνθυπάτῳ Σεργίῳ Παύλῳ, ἀνδρὶ συνετῷ. οὗτος προσκαλεσάμενος Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον ἐπεζήτησεν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· 8 ἀνθίστατο δὲ αὐτοῖς Ἐλύμας ὁ μάγος — οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ —, ζητῶν διαστρέψαι τὸν ἀνθύ-

---

Geistes in v. 2, die den Gegensatz zu dem ihrerseits mitgenommenen Johannes vorbereitet. Das κατηλθον geht auf das Herabsteigen zu dem am Ausfluss des Orontes belegenen Hafenplatz, und, weil dies behufs der Einschiffung geschah, verbindet sich durch τε eng damit die Abfahrt von dort nach Cypern, der Heimat des Barn. (4, 36), welche die Missionare daher naturgemäss zu ihrem nächsten Ziele wählten. — **v. 5.** γενομ.) prägnant verbunden mit εν, wie 12, 11: in Salamis angelangt, beginnen sie, wie das schildernde Imperf. zeigt, ihre Verkündigung des Wortes Gottes in den Synagogen, woraus erhellt, dass ihre nächste Absicht noch keineswegs die Heidenmission war. Dass sie aber auch (ohne göttliche Weisung, vgl. zu v. 4) den Johannes (12, 12. 25) als Diener bei sich hatten, wird erst hier erwähnt, wo sie seine Dienste (etwa beim Taufen, vgl. 10, 48) gebrauchten. — **v. 6.** διελθ.) zeigt, dass die Erzählung unmöglich auf einem augenzeugenschaftlichen „Reisebericht" beruhen kann, da weder über die Dauer ihrer Reise durch die ganze Insel von der Ost- zur Westküste, noch über die Fortsetzung der in Salamis begonnenen Thätigkeit irgend etwas berichtet, sondern lediglich bei einem eigentümlichen Vorfall verweilt wird, der sich in Paphos ereignete. Sie trafen dort nämlich einen jüdischen Pseudopropheten, der magische Künste trieb, wie Simon 8, 9 f., mit Namen Barjesus. — **v. 7.** ην συν) vgl. 4, 13: er war um den Prokonsul, der in Paphos residierte und der als ein verständiger Mann (συνετος, wie Jes. 3, 3. Prov. 16, 20) charakterisiert wird, weil er sich durch den Magier nicht so weit verblenden liess, dass er nicht auch Barnabas und Saulus (natürlich in der Ordnung, wie v. 2) hören wollte; denn er begehrte wirklich (επεζητ. im Sinne von Lc. 12, 30, anders als Act. 12, 19) das Wort Gottes zu hören, das diese ja nach v. 5 verkündigten. — **v. 8.** ανθιστατο) wie II Tim. 3, 8: er widerstand ihnen, indem er ihre Verkündigung als unwahr darstellte. Elymas war wohl der Titel, mit dem er vor dem Prokonsul prunkte, da derselbe, wie parenthetisch bemerkt wird, den Magier schlechthin, also den grossen Magier bedeutet. Als dieser suchte er denselben so durch Verkehrung (bem. die prägnante Verbindung des διαστρ. mit απο, wie Exod. 5, 4) vom Glauben (πιστ. absolut, wie Lc. 18, 8), dem

πατον ἀπὸ τῆς πίστεως. 9 Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς αὐτὸν 10 εἶπεν· ὦ πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥᾳδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύσῃ διαστρέφων τὰς ὁδοὺς τοῦ κυρίου τὰς εὐθείας; 11 καὶ νῦν ἰδοὺ χεὶρ κυρίου ἐπὶ σέ, καὶ ἔσῃ τυφλὸς μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ. παραχρῆμα δὲ ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἀχλὺς καὶ σκότος, καὶ περιάγων ἐζήτει χειραγωγούς. 12 τότε ἰδὼν ὁ ἀνθύπατος τὸ γεγονὸς ἐπίστευσεν, ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου. 13 ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ τῆς Πάφου οἱ περὶ Παῦλον ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας·

---

er also schon zugeneigt war, abwendig zu machen. — **v. 9.** ο και παυλ.) Dass Lc. den lateinischen Namen, den Saulus, wohl als römischer Bürger, neben seinem hebr. hatte, hier zum ersten Male nennt, wo derselbe dem heidnischen Prokonsul gegenüber mit so grossem Erfolge auftritt, deutet an, dass er denselben in seiner heidenapostolischen Wirksamkeit zu führen begann, die sich gerade auf dieser Reise als seine besondere Gabe herausstellte. Zu πλησθ. πν. αγ. vgl. 4, 8. Der auf ihn gerichtete Blick zeigt, wie er ihn in seinem tiefsten Wesen durchschaut. — **v. 10** ω) vor einem Adj., wie Lc. 24, 25. Betrug und arglistige Verschlagenheit ist das Wesen des mit Gauklerkünsten berückenden Magiertums. Das υιε διαβ. charakterisiert ihn als den natürlichen Feind der Gottesboten, das εχθρε πασης δικ. als den, der den Prokonsul vom rechten Wege abbringen will. Hörst du nicht auf (vgl. 5, 42), die Wege Gottes (d. h. die Wege, durch die er den Prokonsul zum Heile führen will) zu verkehren, die doch allein zum Ziele führen (ευθ., vgl. 9, 11)? Das war ja der Zweck seines ανθιστασθαι. — **v. 11.** χειρ κυριου) hier als strafende gedacht, und zwar mit επι σε (sie ist auf dich gerichtet), wie Jud. 2, 15. Das τυφλος wird näher bestimmt durch μη βλεπων, weil das helle Licht der Sonne doch sonst auch der Blödeste sieht, also stockblind. Zu αχρι καιρ. vgl. Lc. 4, 13. Die Strafe soll eine vorübergehende sein, da sie nur eintritt, um den Prokonsul von der Verkehrtheit seines Widerstandes zu überzeugen. Zu επεπεσεν επ vgl. Lc. 1, 12. Das αχλυς ist nur zur Verstärkung von σκοτος vorangeschickt: Dunkel und Finsternis. Das intransitive περιαγων (Mc. 6, 6) steht hier absolut: im Umhergehen suchte er Handleiter (vgl. das Verb. 9, 8). — **v. 12.** τοτε) wie v. 3: nach diesem sichtbaren (ιδων τ. γεγ., wie Lc. 8, 34 f.) Zeichen ihrer göttlichen Sendung kam er zum Glauben (2, 44. 4, 4), indem er staunte über ihre Lehre (vgl. Lc. 4, 32), die sich so deutlich als die Lehre des Herrn (Gottes) erwies, indem er den Widerstand gegen seine Boten bestrafte. — **v. 13.** αναχθ.) wie Lc. 8, 22: in die hohe See hinaufgefahren. Das οι περι παυλον (die Reisegesellschaft des P.) zeigt, dass Paulus von nun an als der eigentliche Leiter der Mission angesehen werden soll, weil er sich während der Wirksamkeit auf Cypern als den für

Ἰωάνης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσόλυμα. — 14 αὐτοὶ δὲ διελθόντες ἀπὸ τῆς Πέργης παρεγένοντο εἰς Ἀντιόχειαν τὴν Πισιδίαν, καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν συναγωγὴν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐκάθισαν. 15 μετὰ δὲ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι πρὸς αὐτοὺς λέγοντες· ἄνδρες ἀδελφοί, εἴ τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν, λέγετε. 16 ἀναστὰς δὲ Παῦλος καὶ κατασείσας τῇ χειρὶ εἶπεν· ἄνδρες Ἰσραηλεῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν, ἀκούσατε. 17 ὁ θεὸς τοῦ λαοῦ τού-

---

sie spezifisch begabten erwiesen hatte. Damit mag zusammengehangen haben, dass sich Marcus, der als der Vetter des Barnabas (Kol. 4, 10) mitgegangen war, jetzt von ihnen trennte (*αποχωρ. απο*, wie Lc. 9, 39); wenigstens ist von Mutlosigkeit nichts angedeutet.

13, 14 — 52. Die Katastrophe in Antiochien. — *αυτοι δε*) wie v. 4, hier Paul. und Barn. im Gegensatz zu Joh. Auch hier, wie v. 6, zeigt die blosse Erwähnung der Durchreise durch Pamphylien (worin Perge nach v. 13 lag) und Pisidien, wie der Erzähler zu den Ereignissen in der pisidischen Hauptstadt (bem. das inkorrekte Adj. *πισιδιαν* statt *πισιδικος*) eilt, weil sich in ihnen der Übergang des Paul. zur Heidenmission (vgl. zu v. 5) vollzog, worauf ihm alles ankommt. Das einfache *ελθ. εις* zeigt, dass nicht erzählt werden soll, wie sie behufs ihrer Wirksamkeit die Synagoge aufsuchten, sondern nur, wie, als sie am Sabbattage (vgl. Lc. 4, 16) die Synagoge besuchten, sie sich dort unter den andern Andächtigen niedersetzten, um abzuwarten, ob ihnen Gelegenheit zum Reden gegeben werden solle. — **v. 15.** *τ. αναγνωσιν*) vgl. II Kor. 3, 14. I Tim. 4, 13. Gemeint sind die für den betreffenden Sabbat bestimmten Abschnitte. Nur hier erscheinen *αρχισυναγ.* (Lc. 8, 49. 13, 14) in der Mehrzahl. Das *απεστειλ.* (ohne Objekt, wie 5, 21) geschah wohl durch den *υπηρετης* (Lc. 4, 20) und setzt voraus, dass den Fremden schon der Ruf solcher vorangegangen war, die in den Synagogen das Wort zu nehmen pflegten, dass sie also bereits häufig auf ihrer Reise gepredigt hatten (vgl. zu v. 14). Das *εν υμιν* fragt, ob sie sich innerlich zu einem *λογος παρακλ.*, d. h. zu einer erbaulichen Ansprache, aufgefordert fühlen, in welchem Falle sie (es) sagen, d. h. sich zum Reden melden sollen. Der Erzähler, welcher ein Bild der Synagogenpredigten des Paulus geben will, wie Lc. 4, 16 ff. von denen Jesu, hebt hervor, wie jener sich nicht zum Reden drängte, sondern sich dazu auffordern liess. — **v. 16.** *αναστας*) von seinem Sitze (v. 14). Das *κατασεισ. τ. χειρι* (12, 17) kann hier nur die Geberde sein, mit der er zeigt, dass er reden wolle, also die Frage v. 15 bejaht. Neben den *ανδρ. ισρ.* (2, 22) werden ausdrücklich auch die Proselyten (*οι φοβ. τ. θ.*) im weiteren Sinne, die noch unbeschnitten waren, zum Hören (*ακουσατε*, wie 7, 2) aufgefordert. Wie sehr Paul. diese vornehmlich ins Auge fasste, wird dadurch

του Ἰσραὴλ ἐξελέξατο τοὺς πατέρας ἡμῶν, καὶ τὸν λαὸν ὕψω-
σεν ἐν τῇ παροικίᾳ ἐν γῇ Αἰγύπτου, καὶ μετὰ βραχίονος ὑψη-
λοῦ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἐξ αὐτῆς, 18 *καὶ ὡς τεσσερακονταέτη*
χρόνον ἐτροποφόρησεν αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ, 19 *καὶ καθελὼν*
ἔθνη ἑπτὰ ἐν γῇ Χαναὰν κατεκληρονόμησεν τὴν γῆν αὐτῶν
20 *ὡς ἔτεσιν τετρακοσίοις καὶ πεντήκοντα. καὶ μετὰ ταῦτα*

---

angedeutet, dass er die Mehrzahl der Anwesenden **v. 17** mit dem deiktischen *τουτου*, wie dritte Personen, bezeichnet als das Volk Jsr., obwohl er selber doch dazu gehört, und zur Einleitung seiner Verkündigung vom Messias so ausführlich erzählt, wodurch Gott sich als den Gott dieses Volkes erwiesen habe, obwohl das alles doch den geborenen Juden von Jugend auf geläufig war. Lc., der den Paul. wohl oft genug in Synagogen predigen gehört hatte, konnte wissen, dass er seine Verkündigung so einzuleiten pflegte; diese Einleitung mag er aber wohl um seiner heidenchristlichen Leser willen so ausführlich gegeben haben. Der Gott dieses Volkes ist Jehova geworden, indem er die Väter sich erwählte zu seinem Dienst und zum Gegenstand seiner speziellen Fürsorge (vgl. Röm. 11, 28). Das *υψωσεν* (ganz anders als 2, 33. 5, 31) bezieht sich auf die Mehrung des Volks im Sinne von 7, 17 (vgl. Gen. 48, 19), die umsomehr eine gottgewirkte war, als sie während der Fremdlingschaft (*εν τη παροικ.*, wie Sap. 19, 10, vgl. zur Sache 7, 6) im Lande Ägypten (bem. das *γη* c. gen., wie Mt. 10, 15, abweichend von 7, 36) vor sich ging, wo man sie zu hindern suchte. Bem. die Anspielung an Exod. 6, 1. 6, nur dass der erhobene Arm in dem *μετα* als die Geberde gedacht ist, mit welcher Gott die auf ihn selbst zurückgeführte Ausführung (vgl. Deut. 4, 37. Psal. 136, 11) begleitete. — **v. 18.** Die Hinweisung auf die etwa 40jährige Zeit der Wüstenwanderung erinnert an die gerade von Lc. in die Stephanusrede eingeführten Zeitbestimmungen (7, 36, vgl. v. 23. 30), wie die Hervorhebung, dass er ihre Sinnesart trug, an die 7, 39—43 berührten Thatsachen. — **v. 19.** *καθελων*) steht wohl absichtlich, wie Lc. 1, 52, vom Herabstürzen der sieben heidnischen Völker von ihrer Herrschaft statt des *εξαιρειν* Deut. 7, 1, das auf ihre Austilgung geht. Das *εν γη χαν. κατεκλ.* erinnert speziell an Jos. 14, 1, nur geht es ohne Anspielung auf die Verteilung des Landes unter die einzelnen Stämme darauf, dass Gott das Land derselben ihnen zum Eigenbesitz gab (vgl. Psal. 136, 21 f.). Der aus dem *αυτους* v. 18 zu ergänzende Dativ musste fehlen, weil das *αυτοις* eine andre Beziehung gehabt haben würde, wie das gleich folgende *αυτων*. — **v. 20.** Der dat. temp., der zu *κατεκληρ.* v. 19 gehört, bezeichnet die Zeit, innerhalb derer sich etwas vollzieht. Da das Land schon bei ihrer Erwählung den Vätern zugesichert war (7, 5), so hat es 450 Jahre gedauert, bis diese Zuteilung sich thatsächlich vollzog, nämlich die 400 Jahre der Fremdlingschaft (7, 6), die 40 Jahre der Wüstenwanderung (v. 18) und rund (*ως*) 10 Jahre, welche die Eroberung des Landes währte. Hat Paul. mit

ἔδωκεν κριτὰς ἕως Σαμουὴλ προφήτου. 21 κἀκεῖθεν ᾐτήσαντο βασιλέα, καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς τὸν Σαοὺλ υἱὸν Κείς, ἄνδρα ἐκ φυλῆς Βενιαμείν, ἔτη τεσσεράκοντα· 22 καὶ μεταστήσας αὐτὸν ἤγειρεν τὸν Δαυεὶδ αὐτοῖς εἰς βασιλέα, ᾧ καὶ εἶπεν μαρτυρήσας· εὗρον Δαυεὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου. 23 τούτου ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος κατ' ἐπαγγελίαν ἤγαγεν τῷ Ἰσραὴλ

---

solchen geschichtlichen Rückblicken seine Synagogenpredigten eingeleitet, so können dieselben nur darauf hinausgegangen sein, zu zeigen, wie die den (erwählten) Vätern verheissene κληρονομια sich erst nach mannigfachen göttlichen Führungen vorbildlich in der Besitzergreifung Kanaans verwirklicht habe; jedenfalls haben sie einen völlig anderen Zielpunkt, als die der Stephanusrede. — μετα ταυτα) fasst die bisher erwähnten Ereignisse einheitlich zusammen, um darzuthun, wie erst durch sie die Bedingungen geschaffen waren für das Königtum in Jsr., an welches die messianische Verheissung und Erwartung anknüpfte. Freilich verwirklichte sich auch dies nicht sofort; denn zuerst gab Gott ihnen bis auf den Propheten Samuel (3, 24), der nach I Sam. 7, 15 auch zu ihnen gezählt wird, Richter. — **v. 21.** κακειθεν) das nie zeitlich steht, kann auch hier nur heissen, dass sie von ihm in seiner Eigenschaft als Propheten sich einen König erbaten, sodass der von ihm ihnen gegebene König von Gott selbst gegeben war (I Sam. 12, 13). Der Art. vor σαουλ weist auf den bekannten König hin (vgl. v. 22: τ. δαυειδ). Zu υιον κ. εκ φυλης βεν. vgl. I Sam. 9, 1. Die vierzig Jahre entsprechen als schematische Zahl der der Wüstenjahre, wie die Richterzeit der der Fremdlingschaft. Bem. auch hier die Vorliebe des Lc. für diese parallelen Zeitbestimmungen (vgl. zu v. 18). — **v. 22.** μεταστησας αυτ.) wie Lc. 16, 4 (Dan. 2, 21) von der Amtsentsetzung Sauls (I Sam. 15, 23), welche zeigt, dass auch dies noch nicht der König war, an den die messianische Verheissung anknüpfen konnte. Dagegen erweckte er (ηγειρεν, wie Jud. 3, 9) ihnen den David zum König (vgl. das εις υιον 7, 21), dem er auch ein günstiges Zeugnis gebend (10, 22) sagte, was nun frei aus Psal. 89, 21. I Sam. 13, 14 dahin zusammengefasst wird: ich habe gefunden David den Sohn Isais (I Sam. 16, 1), einen Mann nach meinem Herzen, der alle meine Willensbestimmungen erfüllen wird (vgl. Jes. 44, 28). Auf diesem Zeugnis Gottes über David liegt neben seiner Erhebung zum Könige aller Nachdruck (vgl. das και: etiam), weil er dadurch zum Vorbild und Ahnherrn des Messias qualifiziert erscheint. — **v. 23.** τουτου) steht in gesperrter Stellung mit grossem Nachdruck voran. Dieser David war es, von dessen Samen (vgl. Röm. 1, 3) Gott verheissungsgemäss (Gal. 3, 29) herbeiführte (wie Sachar. 3, 8 in der Weissagung vom Zemach) einen Erretter (5, 31) für Israel (1, 6), nämlich Jesum, dessen Name mit grossem Nachdruck den Schluss bildet. Sicher ist in den Synagogenreden des Paul.

σωτῆρα, Ἰησοῦν, 24 προκηρύξαντος Ἰωάνου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ βάπτισμα μετανοίας παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ. 25 ὡς δὲ ἐπλήρου ὁ Ἰωάνης τὸν δρόμον, ἔλεγεν· τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι, οὐκ εἰμὶ ἐγώ· ἀλλ' ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμὲ οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι. 26 ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραὰμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν, ἡμῖν ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη. 27 οἱ γὰρ κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν τοῦτον ἀγνοήσαντες καὶ τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον

---

die auf den Messias vorbereitende Bedeutung des davidischen Königtums stärker hervorgetreten, als in dem Referat des Lc., dem mehr die äusseren Thatsachen, auf die er hingewiesen, in der Erinnerung waren. Jedenfalls erhellt auch hier die völlige Verschiedenheit von der Stephanusrede, in der vielmehr Moses der vorbildliche Erretter ist und das Königtum gar keine (messianische) Bedeutung hat. — **v. 24 f.** führt aus, wie auch diese endliche Erfüllung der Verheissung in der Person Jesu noch einer Vorbereitung bedurfte durch die Busstaufe des Joh. (Lc. 3, 3), deren Verkündigung an das ganze Volk (4, 10) dem Auftreten (εισοδος, wie I Thess. 2, 1) des Erretters vorherging (bem. das hier rein zeitlich gewandte προ προσωπου Lc. 1, 76). — **v. 25** επληρου) wie 12, 25, deutet an, dass auch seine Amtswirksamkeit (δρομος, wie II Tim. 4, 7) mit zu dem gehörte, was absolviert sein musste, ehe der Messias kommen konnte, und das Imperf., dass dieselbe im Begriff war, zu Ende zu gehen. Wie Lc. 3, 15 f., erscheint dies letzte dort mitgeteilte Täuferwort durch die Vermutung motiviert, dass er der Messias sei. Zu dem τι in indirekter Frage vgl. Lc. 17, 8: was ihr vermutet (υπον., wie Judith 14, 14), dass ich sei, das bin ich nicht. Bem. die ganz freie Wiedergabe von Lc. 3, 16, insbesondere das nach Joh. 1, 27 später übliche αξιος statt ικανος. — **v. 26** zeigt durch die Wiederaufnahme der Anrede v. 16, dass alles Vorhergehende als Einleitung gedacht ist, und auch hier unterscheidet dieselbe die leiblichen Abrahamskinder (γενους, wie 7, 13) und die Proselyten unter ihnen, die aber beide, wie er selbst (ημιν), zu der Diaspora gehören im Gegensatz zu den Bewohnern Jerusalems (v. 27). Zu ο λογος mit gen. obj. vgl. I Kor. 1, 18. Eph. 1, 13 und schon Act. 5, 20. Das ταυτης weist auf die mit dem σωτηρ v. 23 gegebene σωτηρια (4, 12) zurück, das εξαπεσταλη (7, 12) auf die Entsendung aus dem Orte, wo es zuerst verkündigt worden. Wenn sich Paulus freilich unter die eingeschlossen haben soll, an die auf diese Weise die Heilsbotschaft gelangt ist, so ist dabei Gal. 1, 12 übersehen. — **v. 27** begründet diese Entsendung durch die feindliche Stellung, welche die Juden im Mittelpunkt der Theokratie und insbesondere ihre Volkshäupter (3, 17) gegen den Messias eingenommen, da, wenn sie denselben angenommen hätten, dies für die Diaspora von selbst massgebend gewesen wäre und

ἀναγινωσκομένας κρίναντες ἐπλήρωσαν, 28 καὶ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὑρόντες ᾐτήσαντο Πειλᾶτον ἀναιρεθῆναι αὐτόν· 29 ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου ἔθηκαν εἰς μνημεῖον. 30 ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, 31 ὃς ὤφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἰερουσαλήμ, οἵτινές εἰσιν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν. 32 καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, ὅτι ταύ-

---

es keiner solchen Botschaft bedurft hätte. Das vorantretende *τουτον* bestätigt, dass bei der *σωτηρια* v. 26 an den *σωτηρ* v. 23 gedacht ist. Das *αγνοησαντες* (Lc. 9, 45) ist nicht entschuldigend, wie das *κατα αγν.* 3, 17, da das *τας φωνας* (vgl. Lc. 3, 4) *τ. προφ.* darauf hindeutet, dass sie die Rufe der Propheten hätten verstehen müssen, zumal dieselben allsabbatlich vorgelesen wurden (*αναγιν.*, wie Lc. 4, 16, anders Act. 8, 28. 30). Das *κριναντες* (3, 13) steht absolut von ihrer Urteilsfällung, durch welche sie jene Prophetenworte (soweit dieselben das Leiden des Messias weissagten) zur Erfüllung brachten (*επληρωσ.*, wie 3, 18). Dies Objekt ergänzt sich von selbst aus dem hinter *αγνοησ.* stehenden Acc. Umsoweniger spricht ihr Urteil gegen seine Messianität. — **v. 28** führt weiter aus, wie unverantwortlich war, was sie an dem Messias thaten, obwohl sie keinerlei Todesursache fanden. Dies ist direkt Lc. 23, 15 nur von Pilatus gesagt, wird aber infolge ihres Schweigens auf die Frage desselben v. 22 auch ihnen zugeschrieben. Zu dem *ητησαντο αναιρεθηναι* vgl. Lc. 23, 21, 23. — **v. 29.** *ετελεσαν κτλ.*) wie Lc. 18, 31. Subjekt sind noch die messiasfeindlichen Jerusalemiten und Volkshäupter, während das Subj. des *καθελ. εθηκαν* aus Lc. 23, 53 als bekannt vorausgesetzt wird. In dem *απο τ. ξυλου* klingt 5, 30. 10, 39 nach. Die Betonung des Begräbnisses bereitet (wie I Kor. 15, 4) das Zeugnis von der Auferstehung vor. — **v. 30.** *ηγειρεν εκ νεκρ.*) wie 3, 15. 4, 10, bildet hier aber nicht den Gegensatz zu der Tötung durch die Juden, sondern betont die Auferweckung des bereits Begrabenen im Gegensatz zur Errettung vom Tode. — **v. 31.** *ωφθη*) wie Lc. 24, 34. Zu *επι* von der Erstreckung über einen Zeitraum vgl. Lc. 18, 4. Das *ημερ. πλ.* geht auf die 40 Tage (1, 3); das *τ. συναναβ. αυτ.* (Mc. 15, 41) setzt, wie das Evang., voraus, dass die Erscheinungen nur in Jerus. stattfanden. Das *οιτινες* (10, 41) motiviert die ihnen zuteil gewordenen Erscheinungen aus ihrer Zeugenaufgabe, die hier, wie 1, 22, auf Jesu ganzes Leben erstreckt wird. Das *προς τ. λαον* beschränkt der Zusammenhang auf das Volk in Palästina, dessen andauernde Feindschaft gegen den Messias nach der Anschauung des Lc. eben die Aussendung der Heilsbotschaft in die Diaspora (v. 26) bewirkt hat. — **v. 32.** *ημεις*) betont, dass Paulus und Barn. im Gegensatz zu den Uraposteln es seien, welche sie (die Diasporajuden) mit der frohen Botschaft versehen (*ευαγγ.* c. acc. der Person, wie 8, 25. 40). Das

την ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις αὐτῶν ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν, 33 *ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* 34 *ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἴρηκεν ὅτι δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυεὶδ τὰ πιστά.* 35 *διότι καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.* 36 *Δαυεὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ*

την — γενομ. (26, 6) ist ein Acc. der näheren Bestimmung, wie 10, 36: hinsichtlich der an die Väter (Röm. 9, 5) ergangenen Verheissung. Das *οτι* führt erst den Gegenstand der frohen Botschaft ein, dass nämlich Gott diese Verheissung voll erfüllt hat (*εκπληρ.*, wie III Makk. 1, 2. 22). Das *ημιν* ist Apposition zu dem dat. comm. *τοις τεκνοις αυτων*. Das *αναστησας ιησ.* (2, 24. 32) zeigt, wie die Verheissungserfüllung sich in der Auferweckung Jesu vollendete, nachdem schon das Auftreten Jesu (v. 23), wie sein Tod (v. 27) eine solche war. — **v. 33.** *ως γεγρ.*) wie Lc. 3, 4, führt nicht einen eigentlichen Schriftbeweis ein, sondern hebt, wie das *και* (etiam) zeigt, hervor, dass schon die Schrift an die Auferweckung des Messias die volle Erfüllung der Verheissung knüpft. Daher deutet auch der Verf. mit dem *τω δευτερω* an, wie genau Paulus in der Schrift Bescheid wusste, und wie genau seine Botschaft derselben entsprach. Dann aber liegt hier sicher eine Erinnerung daran zu Grunde, wie Paulus Psal. 2, 7 zu verwerten pflegte. Er verstand offenbar das *γεγεννηκα σε* von der Einsetzung in die volle Sohnesstellung durch seine Erhöhung, die erst die volle Erfüllung aller messianischen Verheissung herbeiführt, und das *σημερον* vom Tage der Auferstehung (vgl. Röm. 1, 4). — **v. 34.** *οτι δε*) nimmt das *αναστησ.* v. 32 wieder auf, das nach der Deutung des Psalmworts in v. 33 nicht als Auferweckung zum irdischen Leben gefasst werden soll, weil Jesus ja sonst wieder zur Verwesung zurückkehren, d. h. nochmals dem Tode verfallen musste, was für Paul. nach Röm. 6, 9 ausgeschlossen war. Dass Gott ihn aber wirklich als einen, bei dem dies nicht geschehen sollte, auferweckt hat, wird durch ein neues Gotteswort bestätigt (bem. das vorausweisende *ουτως*, wie 1, 11. 7, 6). Ganz originell ist die freie und sicher auf Erinnerung an paulinische Schriftargumentationen sich stützende Verwendung von Jes. 55, 3, bei der aller Nachdruck darauf gelegt wird, dass die dem David zugesagten heiligen Güter (des Messiasheils) nur zuverlässig sein können, wenn der Messias in ein der Vergänglichkeit überhobenes Leben versetzt ist. Dagegen wird das **v. 35** mit *διοτι* (Lc. 1, 13. 2, 7) *και* angeschlossene Citat aus Ps. 16, 10 umsomehr Reminiszenz an die Petrusrede (2, 27) sein, als dasselbe gar nicht die Verwesung in einem zweiten Tode, worauf allein der Zusammenhang führt, sondern dieselbe ganz allgemein ausschliesst. Subjekt des *λεγει* ist wieder *ο θεος*, der, wie v. 33, so auch in einem andern (Psalm) diese Worte sagt, sofern er in der ganzen Schrift (auch wo er selbst angeredet wird) als redend gedacht ist. — **v. 36.** Auch

βουλῇ ἐκοιμήθη καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ
καὶ εἶδεν διαφθοράν· 37 ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν, οὐκ εἶδεν δια-
φθοράν. 38 γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοί, ὅτι διὰ
τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, 39 καὶ ἀπὸ πάν-
των ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ
πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. 40 βλέπετε οὖν μὴ ἐπέλθῃ τὸ
εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις· 41 ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ
θαυμάσατε καὶ ἀφανίσθητε, ὅτι ἔργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς
ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν.

---

dieser Nachweis, dass der *οσιος* v. 35 nicht David sein könne, erscheint als Nachbildung von 2, 29, obwohl nicht ausgeschlossen ist, dass diese Schriftargumentationen in der apostolischen Predigt hergebracht waren, zumal seine Formulierung doch eine sehr andre ist. Das *ιδια γενεα* ist Objektsdativ zu *υπηρετησ.* (20, 34. 24, 23) und hebt hervor, dass er nur einer zu ihm gehörigen, d. h. gleichzeitigen Generation (mit den ihm anvertrauten Gaben, wobei dem Verf. wohl die *οσια* aus v. 34 vorschweben) Dienste that, also keines unvergänglichen Fortlebens bedurfte. Dagegen gehört *τη του θ. βουλη* (vgl. 2, 23. 4, 28) zu *εκοιμηθη* (7, 60), um zu betonen, dass sein Tod durch göttlichen Ratschluss herbeigeführt war, und nicht bloss allgemeines Menschenschicksal, wovor ihn ja Gott bewahren konnte. Zu *προσετεθ. κτλ.* vgl. Jud. 2, 10, zu *ειδεν διαφθ.* 2, 31. — **v. 37.** *ον δε ο θ. ηγ.*) wie v. 30. Bei ihm ist also das *ουκ ειδ. διαφθ.* v. 35 erst wirklich eingetreten. — **v. 38.** *γνωστ. ουν εστ.*) vgl. 2, 14. 4, 10. Das *δια τουτου* weist auf den von Gott Erweckten (v. 37), mit welchem alle Verheissungserfüllung kommt (v. 32), also auch die jetzt verkündigte Sündenvergebung. — **v. 39.** Das *απο παντων ων* (zum Wegfall der Präp. vgl. v. 2) ist prägnanterweise mit *δικαιωθ.* verbunden (vgl. Röm. 6, 7), das echt paulinisch von der Gerechterklärung steht (vgl. auch Lc. 18, 14), welche nur die positive Seite der Sündenvergebung (v. 38) ist, deren Verkündigung durch den noch von *οτι* abhängigen Parallelsatz erläutert wird. Allerdings durchaus unpaulinisch ist es aber, wenn die in Christo (*εν τουτω*, parallel dem *δια τουτου*) gebotene Rechtfertigung nur als eine Ergänzung der auf Grund des Gesetzes (dessen Sühnanstalt sich nur auf die Schwachheitssünden bezog) zu erlangenden gefasst wird. Dennoch will der Verf. ohne Frage die Grundlehre des Paulus zum Ausdruck bringen. — **v. 40.** *βλεπετε ουν μη*) vgl. Lc. 21, 8. Sie sollen wohl zusehen (sich hüten), dass nicht das im Prophetenkodex (*εν τ. προφ.*, wie Lc. 24, 44) Gesagte (sie) überkomme (8, 24. Lc. 11, 22). Es folgt **v. 41** Habak. 1, 5 mit unerheblichen Abweichungen von den LXX in dem von dem Urtext abweichenden Sinne, dass die Verächter auf die unfassbare Grösse dieser Gnadenthat Gottes hingewiesen werden, deren Zurückweisung im Unglauben ihnen natürlich

— 42 *ἐξιόντων δὲ αὐτῶν παρεκάλουν εἰς τὸ μεταξὺ σάββατον λαληθῆναι αὐτοῖς τὰ ῥήματα ταῦτα.* 43 *λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς ἠκολούθησαν πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ, οἵτινες προσλαλοῦντες αὐτοῖς ἔπειθον αὐτοὺς προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ.* 44 *τῷ τε ἐρχομένῳ σαββάτῳ σχεδὸν πᾶσα ἡ πόλις συνήχθη ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* 45 *ἰδόντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι τοὺς ὄχλους ἐπλήσθησαν ζήλου, καὶ ἀντέλεγον τοῖς ὑπὸ Παύλου λαλουμένοις βλασφημοῦντες.* 46 *παρρησιασάμενοί τε ὁ Παῦλος καὶ ὁ Βαρνάβας εἶπαν· ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι*

---

die schwerste Strafe zuziehen muss. Bem. die schöne Anaphora des zweiten *εργον* vor dem Relativsatz. — **v. 42.** *εξιοντων*) nach Analogie des *εισιεν.* 3, 3. Es ist vorausgesetzt, dass Paul. u. Barn. sofort nach der Rede sich (noch vor der eigentlichen Auflösung der Versammlung v. 43) entfernten, um der Gemeinde Zeit zu lassen, zu ihrer Botschaft Stellung zu nehmen. Gemeint sind wohl die Synagogenvorsteher (v. 15), die sie für (*εις*, wie 4, 3) den folgenden (*μεταξυ*, nach späterem Gebrauch im Sinne von: nachher) Sabbat baten, dass ihnen diese Worte, d. h. Näheres über das Gesagte geredet werde, worin, wenigstens für jetzt, eine kühle Ablehnung der Entscheidung über die angeregte Frage lag. — **v. 43.** *δε*) markiert den Gegensatz derer, die ihnen nachfolgten, um sofort weiteres zu hören, und sich damit als ihre Anhänger (im Sinne der Evangelien (vgl. Lc. 9, 49) erklärten. Die Proselyten (2, 10. 6, 5) werden hier ausdrücklich in Anknüpfung an das *φοβ. τ. θ.* v. 16. 26 als *σεβομενοι* bezeichnet, das *οιτινες* hebt hervor; wie 9, 35. 11, 28, was die Missionare infolge davon thaten. Das Imperf. *επειθον* (im einfachen Sinne von Überreden (anders 12, 20), schildert, wie sie durch eifriges Zureden sie zu überreden suchten, bei der Gnade Gottes, als deren Verkündiger sie (wie ihr *ακολουθειν* zeigte) die Missionare erkannt hatten, nun auch zu verbleiben (11, 23). Zur Sache vgl. Röm. 11, 22. — **v. 44.** *τω ερχ. σαββ.*) mit Bezug auf *το μεταξυ σαββ.* v. 42: als nun der nächste Sabbat kam. Bem., wie das *τε* absichtlich eng verbindet, was der nächste Erfolg bei vielen war, und was, als sich das Gerücht von dem Inhalt ihrer Predigt verbreitete, die Wirkung davon auf die ganze Bevölkerung der Stadt war, die heidnische mit eingeschlossen. Zu *σχεδον* vgl. Hebr. 9, 22. II Makk. 5, 2. — **v. 45.** *τους οχλους*) wie 8, 6, hier nach v. 48 vorwiegend als aus Heiden bestehend gedacht. Daher geht das *επλησθησαν ζηλου* (5, 17) darauf, dass die Heiden am messianischen Heile Anteil begehrten. Zu *αντελεγον* vgl. Lc. 2, 34. 20, 27. Das *βλασφημ.* (Lc. 22, 65. 23, 39) ist der entscheidende Punkt, mit dem sie sich selbst den Stab brechen. Mit diesem Verhalten der Juden verbindet sich durch das *τε* **v. 46** absichtsvoll aufs engste als seine notwendige Folge die freimütige Erklärung

τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη. 47 οὕτως γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος· τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. 48 ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη ἔχαιρον καὶ ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου, καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον· 49 διεφέρετο δὲ ὁ λόγος τοῦ κυρίου δι' ὅλης τῆς χώρας. 50 οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως, καὶ ἐπήγειραν διωγμὸν ἐπὶ τὸν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν, καὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν. 51 οἱ δὲ ἐκτιναξάμενοι τὸν κονιορτὸν

(*παρρ.*, wie 9, 27 f.) beider Missionare. Es war nach dem göttlichen Ratschluss (vgl. Röm. 1, 16) notwendig, dass den Juden zuerst das Wort Gottes geredet werde (4, 31). Da sie aber (*επειδη*, wie Lc. 7, 1) dasselbe zurückstossen (7, 39) und so sich selbst beurteilen (Lc. 12, 57) als nicht würdig des ewigen Lebens, so erklären P. und B. mit feierlichem Nachdruck (*ιδου*, wie 5, 9), dass sie sich nunmehr zu den Heiden wenden (*στρεφ. εις*, wie 7, 39). In dieser Erklärung (vgl. Röm. 11, 11) liegt die Pointe, um derentwillen der antiochenische Auftritt so ausführlich erzählt ist. — **v. 47.** *ουτως*) vorausweisend, wie v. 34. Sie sehen in dem Gotteswort Jes. 49, 6 (wörtlich nach den LXX) eine direkte Weisung (*εντετ.*, wie 1, 2) für sich, durch die ihnen speziell die Heidenmission aufgetragen ist; und dieses Gotteswort (*λογ. τ. κυρ.*) speziell ist es nach **v. 48**, das die Heiden, nachdem sie es mit Freuden gehört, priesen, weil es die Erklärung enthielt, dass auch ihnen das Heil zugedacht sei. Das *οσοι ησαν τεταγμ. εις ζωην αιων.* wahrt die göttliche Gnadenwirkung, durch welche der Glaube in den Erwählten zustandekommt (vgl. 2, 47), während die Juden, denen das Heil zunächst zugedacht, durch eigene Schuld desselben verlustig gehen (v. 46). — **v. 49.** *διεφερετο*) von der Verbreitung dieses Gotteswortes durch jene gesamte Landschaft, womit der Auftritt in Antiochien bedeutsam für ganz Pisidien wird. — **v. 50.** *παρωτρυναν*) Sie reizten auf die Proselytinnen, die im Eifer für die neu angenommene Religion am leichtesten zum Fanatismus gegen die angeblichen Feinde derselben zu entzünden waren und als *ευσχημονας* (Mc. 15, 43) den nötigen Einfluss auf die Stadthäupter (*τ. πρωτ.*, wie Lc. 19, 47) hatten. Zu *επηγειραν επι* vgl. I Sam. 22, 8. II Chron. 21, 16: sie erregten wider sie eine Verfolgung und warfen sie hinaus aus ihrem Gebiet (Mc. 5, 17). Bem. die ausführliche Schilderung dieses ersten Beispiels von I Thess. 2, 16. — **v. 51.** *εκτιναξ. τ. κονιορτ. τ. ποδ.*) Rem. an Mt. 10, 14, symbolische Andeutung, dass sie fortan nichts mehr mit ihnen zu thun haben wollen. Das nach Lc. 9, 5 hinzugefügte *επ αυτους* geht auf die ungläubigen Juden der Stadt. Das *οι τε μαθ.*

τῶν ποδῶν ἐπ᾽ αὐτοὺς ἦλθον εἰς Ἰκόνιον, 52 *οἵ τε μαθηταὶ ἐπληροῦντο χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου.*

XIV, 1 *ἐγένετο δὲ ἐν Ἰκονίῳ κατὰ τὸ αὐτὸ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων καὶ λαλῆσαι οὕτως ὥστε πιστεῦσαι Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος.* 2 *οἱ δὲ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι ἐπήγειραν καὶ ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν ἀδελφῶν.* 3 *ἱκανὸν μὲν οὖν χρόνον διέτριψαν*

---

v. 52 deutet durch die enge Verbindung absichtsvoll an, dass die Wirkung der Verfolgung auf die Neubekehrten eine ebenso notwendige war, wie auf die Missionare (v. 51). Weit entfernt davon, dadurch zum Abfall getrieben zu werden, wurden sie erfüllt (*επληρ.*, wie Lc. 2, 40) mit Glaubensfreudigkeit (8, 8), die Gott mit der Gabe heiligen Geistes (6, 5) krönte. Zur Sache vgl. I Thess. 1, 6.

14, 1—28. Ikonium und Lystra. — *κατα το αυτο*) wie I Sam. 31, 6 (vgl. Lc. 6, 23. 26: *κατα τα αυτα*) gehört zu *εγενετο* und deutet an, dass die Ereignisse in dem lykaonischen Ikonium nur erzählt werden, um zu zeigen, wie sich das Verhalten der Judenschaft anderwärts genau in derselben Weise wiederholte, wie in dem pisidischen Antiochien, wo dasselbe also um seines typischen Charakters willen so ausführlich geschildert ist. Es wird darum auch nur als die Voraussetzung desselben im acc. c. inf. bei *εγενετο*, wie 9, 3, erwähnt, dass die Missionare dort ebenso in die Synagoge gingen, also wieder bei den Juden (daher das an sich überflüssige *των ιουδαιων*) anknüpften und viel Erfolg unter Juden und Heiden fanden. Bem. das auf das *ωστε* c. inf. (1, 19) vorausweisende *ουτως* (13, 34. 47). Die gläubig gewordenen Heiden, die auch hier, wie 13, 44. 48, als in der Synagoge zuhörend gedacht sind, also wohl bereits Proselyten im weiteren Sinne waren, werden der Nationalität nach den Juden gegenüber als Hellenen (11, 20) bezeichnet. — **v. 2** stellt dem gegenüber das Verhalten der Juden im grossen und ganzen, welche ihrer Predigt gegenüber, in der ja immer die Aufforderung zum Glauben lag, ungehorsam blieben (*απειθησ.*, wie Röm. 15, 31. I Petr. 4, 17). Weil das *επηγειραν* (13, 50) hier auf die Gemüter der Heiden bezogen wird, wird dasselbe durch *εκακωσαν* (ganz anders gebraucht als 7, 6. 19. 12, 1) näher charakterisiert als ein Erregen zu böser (feindseliger) Gesinnung (vgl. Psal. 106, 32) wider die Christen überhaupt (*αδ.*, wie 11, 29). Hier, wo die heidnischen Stadtbewohner im Gegensatz zu den jüdischen gemeint sind, steht wieder *τ. εθνων*. — **v. 3** geht, wie das anknüpfende *μεν ουν* deutlich zeigt, nun erst dazu über, näher zu erzählen, wie jenes Verhalten der Juden gegenüber den Erfolgen der Missionare, das v. 1f. nur thematisch als dem der antiochenischen gleichartig bezeichnet war, das Schicksal derselben in Ikonium gestaltete. Bem., wie auch hier das völlig unbestimmte *ικαν. χρ.* (8, 11), das die Dauer ihres dortigen Aufenthalts bezeichnet, durchaus nicht für einen augenzeugenschaftlichen Be-

παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ μαρτυροῦντι ἐπὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, διδόντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν. 4 *ἐσχίσθη δὲ τὸ πλῆθος τῆς πόλεως, καὶ οἱ μὲν ἦσαν σὺν τοῖς Ἰουδαίοις, οἱ δὲ σὺν τοῖς ἀποστόλοις.*
5 *ὡς δὲ ἐγένετο ὁρμὴ τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων σὺν τοῖς ἄρχουσιν αὐτῶν ὑβρίσαι καὶ λιθοβολῆσαι αὐτούς,* 6 *συνιδόντες κατέφυγον εἰς τὰς πόλεις τῆς Λυκαονίας Λύστραν καὶ Δέρβην καὶ τὴν περίχωρον·* 7 *κἀκεῖ εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν.* 8 *καί τις ἀνὴρ ἐν Λύστροις ἀδύνατος τοῖς ποσὶν ἐκάθητο, χωλὸς*

---

richt spricht. Auch die nähere Schilderung ihrer dortigen Wirksamkeit ist ganz allgemeiner Natur und zeigt nur die Hand des Lc. Die erneute Betonung ihres *παρρησ.* (13, 46) wird hier, ähnlich wie 9, 27f. (nur mit *επι*), darauf begründet, dass Gott (*κυρ.*, wie 13, 46f.) über dem Worte von seiner Gnade (gen. obj., wie 13, 26 und *χαρις* im paulin. Sinne, wie 11, 23. 13, 43) Zeugnis gab (*μαρτ. επι*, wie Hebr. 11, 4), indem er, wie Hebr. 2, 4, verlieh, dass Zeichen und Wunder geschahen durch ihre Hände (4, 30. 5, 12). — **v. 4.** wird mit Bezug darauf, dass nach v. 1 viele aus der hellenischen Bevölkerung der Stadt zum Glauben gekommen waren, bemerkt, wie die Menge derselben sich spaltete, indem die einen auf Seiten der Juden waren, die andern auf Seiten der Missionare, wie hier Paul. und Barnabas bezeichnet werden, in welchem Zusammenhange das *αποστ.* unmöglich als Amtstitel im technischen Sinne stehen kann. Da der Ausdruck aber nur noch v. 14 vorkommt, kann er nicht Charakteristikum einer besonderen Quelle sein. — **v. 5.** *ορμη*) ist der Anlauf (vgl. das Verb. 7, 57), den die wider die Missionare erregten Heiden (v. 2) samt der offiziellen Judenschaft (bem. das *συν τ. αρχ. αυτ.*, wie 13, 27) nahmen, um sie zu misshandeln (Lc. 18, 32) und zu steinigen. Wie derselbe noch vereitelt wurde, zeigt **v. 6** dadurch, dass dieselben, sobald ihnen zum Bewusstsein kam (12, 12), was wider sie im Werke war, entflohen. Die Art, wie erst Lystra und Derbe als Städte Lykaoniens bezeichnet werden, obwohl schon Ikonium (v. 1) eine solche war, und die ganz allgemeine Schilderung, wie sie in beiden Städten und ihrer Umgegend das Evangelium verkündigten **v. 7**, welche eigentlich vorgreift (vgl. v. 20f.), zeigen, dass damit die Erzählung von der Wirksamkeit in Lykaonien abgeschlossen werden soll. Es wird nur noch die Lahmenheilung in Lystra mit ihren Folgen als ein Einzelerlebnis aus dieser kleinasiatischen Mission nachgebracht, wie aus der Mission in Cypern nur die Bekehrung des Prokonsuls ausführlich erzählt war. Auch das zeigt, wie wenig hier von einem augenzeugenschaftlichen Reisebericht die Rede sein kann. — **v. 8** *και*) knüpft an das Vorige an, weil die Erzählung in die v. 7 geschilderte Zeit fällt. Das *τις* vor *ανηρ εν λ.* erinnert an 9, 10. Dass hier der Name der Stadt als neutr. plur.

ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, ὃς οὐδέποτε περιεπάτησεν. 9 οὗτος ἤκουεν τοῦ Παύλου λαλοῦντος, ὃς ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἰδὼν ὅτι ἔχει πίστιν τοῦ σωθῆναι, 10 εἶπεν μεγάλῃ τῇ φωνῇ· ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός. καὶ ἥλατο καὶ περιεπάτει. 11 οἵ τε ὄχλοι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν Παῦλος ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν Λυκαονιστὶ λέγοντες· οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς, 12 ἐκάλουν τε τὸν Βαρνάβαν Δία, τὸν δὲ Παῦλον Ἑρμῆν, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου. 13 ὅ τε ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ ὄντος πρὸ τῆς πόλεως, ταύρους καὶ στέμματα ἐπὶ τοὺς πυλῶνας ἐνέγκας, σὺν τοῖς

---

behandelt wird (λυστροις), während er v. 6 (vgl. auch v. 21) als Femin. gebraucht war, würde sich am leichtesten erklären, wenn die Erzählung dem Verf. schon irgendwie schriftlich vorlag. Bem. auch, wie das durch αδυνατος τ. ποσιν motivierte εκαθητο, das offenbar durch das ος ουδεποτε (10, 14. 11, 8) περιεπατησεν noch näher als ein ununterbrochenes beschrieben wird, da der Aor. auch jeden Einzelfall ausschliesst, ziemlich ungeschickt durch die Reminiszenz an 3, 2 (χωλ. εκ κοιλ. μητρ. αυτ.) unterbrochen wird. Doch ist dies neben dem ηλατο v. 10 die einzige sichtbare Spur einer solchen Quelle. — **v. 9.** ηκουεν) Das Imperf. geht nicht auf eine einzelne Rede, die er anhörte, sondern darauf, dass er ihn anzuhören pflegte. Als Paul. ihn dabei anblickte, ersah er (offenbar aus der Aufmerksamkeit seines Zuhörens), dass er Glauben daran habe (vgl. Lc. 17, 6), geheilt zu werden (σωθ., wie 4, 9). — **v. 10.** μεγ. τ. φων.) Der Art. giebt dem Ausdruck eine gewisse Feierlichkeit: seine Stimme hoch erhebend, sprach er. Zu dem einfachen αναστ. (9, 34) tritt hier επι τ. ποδ., weil gerade die Füsse bisher zu schwach waren, ihn zu tragen (v. 8), und ορθος, weil das gerade Aufrechtstehen ihn als ganz gesund kennzeichnet. Bem., wie dem mit ος ουδεπ. περιεπ. v. 8 korrespondierenden περιεπατει das ηλατο aus 3, 8 (doch vgl. auch Jes. 35, 6) voraufgeschickt wird. — **v. 11** bezeichnet als die Folge davon (τε), dass die Volksmassen, als sie sahen, was Paulus that, ihre Stimme erhoben (2, 16). Das λυκαονιστι zeigt, dass es sich um die eingeborene Bevölkerung handelt (im Unterschiede von den dort wohnenden Hellenen v. 1), weshalb sie auch an den volkstümlichen Aberglauben anknüpft (vgl. die Sage von Philemon und Baucis), wenn sie in den Wunderthätern Götter in Menschengestalt sahen. — **v. 12f.** schildern mit dem zweimaligen τε in Imperfectis, worin sich dieser Aberglaube seinen Ausdruck gab. Sie nannten den (älteren) Barnabas Zeus und betrachteten Paulus als den Götterboten, weil er (und nicht jener) der Wortführer war, d. h. weil er hauptsächlich gepredigt hatte. — **v. 13.** του οντος προ) besagt, dass Zeus seine Wohnstätte in einem Tempel vor der Stadt hatte. Sein Priester bringt Stiere zum Opfern und Kränze, um das

ὄχλοις ἤθελεν θύειν. 14 ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀπόστολοι Βαρνάβας καὶ Παῦλος, διαρρήξαντες τὰ ἱμάτια ἑαυτῶν ἐξεπήδησαν εἰς τὸν ὄχλον, κράζοντες 15 καὶ λέγοντες· ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμὲν ὑμῖν ἄνθρωποι, εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα, ὃς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, 16 ὃς ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασεν πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν· 17 καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς

Opfer zu schmücken, herbei. Die *πυλωνες* (10, 17) können nur die Vorhallen des Tempels sein, vor dem der Opferaltar stand, da man ja an beliebiger Stelle vor dem Stadtthor nicht opfern konnte. Da die *οχλοι* bei der Wunderheilung und auch nachher v. 18 anwesend gedacht sind, so ist vorausgesetzt, dass der Lahme im Stadtthor sass, wo die dort aus- und eingehende Menge das Wunder gesehen hatte, und dass sie dem Priester folgte, als er zur Opferhandlung rief. — **v. 14.** *ακουσαντες*) geht auf das, was die Menge sagte (v. 11 f.), und was der Priester, indem er das Opfer vorbereitete, sichtlich durchaus ernst nahm. Die Apostel (v. 4), die ebenfalls als Zeugen der Scene gedacht sind, zerreissen ihre Kleider (Gen. 37, 29. 34. Mt. 26, 65) zum Zeichen ihrer schmerzlichen Entrüstung über diese intendierte Menschenvergötterung, und das *εξεπηδησαν* (Deut. 33, 22. II Makk. 3, 18) malt die Eile ihres Einschreitens. Sie sprangen heraus aus dem Thore, wo sie bisher noch bei dem Geheilten geweilt, in die Volksmasse hinein. Zu *κραζ.* vgl. 7, 60. Bei dem *λεγοντες* **v. 15** ist wieder Paulus als Wortführer gedacht. Zu *τι ταυτα ποιειτε* (was thut ihr da?) vgl. Lc. 16, 2, zu *ομοιοπαθ.* (von gleicher Beschaffenheit) Sap. 7, 3. Jak. 5, 17. Das *ευαγγ.* mit dem Acc. der Person verbindet sich, wie 13, 32, mit einem Objektssatz, dessen Inf., wie so oft bei den verb. dic., ausdrückt, was sie thun sollen. Es ist dabei vorausgesetzt, dass es eine Freude sein muss, von diesen nichtigen Götzen (*ματαια*, wie II Reg. 17, 15. Jerem. 8, 19) umzukehren zu einem lebendigen Gott (vgl. I Thess. 1, 9), der dadurch, dass er die ganze Welt geschaffen hat (vgl. 4, 24), sich allein der Verehrung würdig zeigt. — **v. 16** bevorwortet, wie Gott in vergangenen Generationen (13, 36) alle Heiden ihre Wege (dat. loc., wie Jak. 2, 25. Jud. 11) gehen liess, ohne sie, wie er jetzt thut, zur Umkehr aufzufordern. — **v. 17.** *καιτοι*) wie Hebr. 4, 3: obwohl er sich selbst nicht unbezeugt liess durch seine Wohlthaten. Dem *αγαθουργ.* sind zwei Beweise seines Wohlthuns in zwei parallelen Partizipien untergeordnet, sofern er vom Himmel her Regengüsse und fruchtbare Zeitläufe giebt. Da das zweite das daraus folgende Erfüllen der Herzen bezeichnet, so kann das mit

καρδίας ὑμῶν. 18 καὶ ταῦτα λέγοντες μόλις κατέπαυσαν τοὺς ὄχλους τοῦ μὴ θύειν αὐτοῖς. 19 ἐπῆλθον δὲ ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ Ἰκονίου Ἰουδαῖοι, καὶ πείσαντες τοὺς ὄχλους καὶ λιθάσαντες τὸν Παῦλον ἔσυρον ἔξω τῆς πόλεως, νομίζοντες αὐτὸν τεθνηκέναι· 20 κυκλωσάντων δὲ τῶν μαθητῶν αὐτὸν ἀναστὰς εἰσῆλθεν εἰς τὴν πόλιν. καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξῆλθεν σὺν τῷ Βαρνάβᾳ εἰς Δέρβην· 21 εὐαγγελιζόμενοί τε τὴν πόλιν ἐκείνην καὶ μαθητεύσαντες ἱκανοὺς ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Λύστραν καὶ εἰς Ἰκόνιον καὶ Ἀντιόχειαν, 22 ἐπιστηρίζοντες τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν, παρακαλοῦντες ἐμμένειν τῇ πίστει, καὶ ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς

ευφροσυν. als seiner Folge verbundene *τροφ.* nur das Wohlgefühl der Sättigung bezeichnen. Bem. das individualisierende *υμιν* — *υμῶν*. — **v. 18.** *κατεπαυσαν*) steht hier im Sinne von: beruhigen (Psal. 85, 4), sodass das *του* c. inf. einfacher Ausdruck der Absicht ist, wie 10, 47: Es gelang ihnen kaum, die Massen zu beschwichtigen, damit sie ihnen nicht opfern möchten. — **v. 19.** *επηλθ.*) wie Lc. 11, 22, drückt nur aus, wie sie in feindlicher Absicht darüber kamen, ohne Andeutung, wie lang oder kurz danach. Gewiss aber nicht in derselben Scene, da die Überredung der Masse, die ihren völligen Umschlag herbeiführte, doch wohl längere Zeit erforderte, und da sie nach der Steinigung den Paulus, auf den als den Wortführer (v. 12) sich zunächst der Fanatismus richtete, zur Stadt hinaus schleiften (8, 3), was voraussetzt, dass dieselbe in der Stadt, also nicht auf dem Schauplatz der vorigen Erzählung vor sich ging. Zur Sache vgl. II Kor. 11, 25. Während die Volksmassen meinten, dass er tot sei (bem. den inf. perf.), ergab sich nach **v. 20,** dass er unter den Steinwürfen wunderbar am Leben erhalten war; denn als ihn die Jünger umringten, um zu sehen, ob er tot oder noch zu retten sei, erhob er sich und ging in die Stadt hinein. Da aber nach der Aufreizung der Menge hier doch nichts mehr zu machen war, verliess er mit Barn. die Stadt und ging nach Derbe. Dem Erzähler ist auch hier die Hauptsache, wie die Feindschaft der Juden die Heidenmission des Apostels behinderte. Vgl. zu 13, 50. 14, 5f. — Mit **v. 21** kehrt die Erzählung zu v. 6f. zurück. Mit dem part. imperf. wird durch *τε* — *και* das *μαθητευσ.* (Mt. 28, 19) verbunden, weil dies der abgeschlossene Erfolg ihrer Thätigkeit war. Dass man in Derbe, wo die lykaonischen Gemeinden den cilicischen die Hand reichen konnten, umkehrte, zeigt den auch durch die Verfolgungen nicht gestörten planvollen Gang der Mission. Die beiden Stätten ihrer Wirksamkeit, von denen am meisten erzählt, werden unter ein *εις* zusammengefasst. — **v. 22.** Das dem *επιστηρ.*, wie v. 17, untergeordnete *παρακαλ.* beschreibt die Art ihres *επιστηριζειν*: sie stärkten die Seelen (v. 2) der Jünger dadurch, dass sie ihnen zuredeten, beim Glauben zu verbleiben. Zur Sache vgl. 11, 23.

εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 23 χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν. 24 καὶ διελθόντες τὴν Πισιδίαν ἦλθον εἰς τὴν Παμφυλίαν, 25 καὶ λαλήσαντες εἰς Πέργην τὸν λόγον κατέβησαν εἰς Ἀτταλίαν, 26 κἀκεῖθεν ἀπέπλευσαν εἰς Ἀντιόχειαν, ὅθεν ἦσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν. 27 παραγενόμενοι δὲ καὶ συναγαγόντες τὴν ἐκκλησίαν, ἀνήγγελλον ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν, καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν

13, 43. Das *και οτι* knüpft mit leichter var. struct. an *παρακαλ.* an. Das *δια* steht lokal, wie Lc. 13, 24: dass wir nach göttlichem Ratschluss (9, 16) durch viel Trübsale hindurch in das Reich Gottes eingehen müssen. Zur Sache vgl. I Thess. 3, 4. — **v. 23.** *χειροτον.*) wie II Kor. 8, 19, sagt nach dem Gebrauch des Comp. 10, 41 über die Art der Wahl der Presbyter (nach dem Vorbild der Gemeinde in Jerus., vgl. 11, 30) nichts aus. Nur schreibt das *αυτοις* den Aposteln die Initiative zu, während die Vornahme der Wahl bei dem zweiten Besuche zeigt, dass erst eine Bewährung ihrer Qualifikation gefordert wurde, welche nur durch die Gemeinde konstatiert werden konnte. Zu *κατ εκκλ.* (in jeder einzelnen Gemeinde) vgl. 2, 46. 5, 42. Das *προσευξαμ.*, hier verbunden mit Fastenübungen (*νηστ.*, wie Lc. 2, 37), gehört zu *παρεθεντο* und bezeichnet die Art, wie sie dieselben dem Schutze des Herrn übergaben. Das *τω κυρ.* wird durch *εις ον πεπιστ.* (10, 43) auf Christum bezogen, in bezug auf den sie zum Glauben (an seine Messianität) gekommen waren. — **v. 24.** Bem., wie auch von der Rückreise nichts Näheres berichtet wird, als dass sie nach der Durchwanderung Pisidiens nach Pamphylien kamen, wo sie nach **v. 25** noch einmal für Perge (*εις*, wie 2, 22. 9, 2) ihre Lehrthätigkeit (13, 46) aufnahmen, weil sie dort 13, 13 nur durchgereist zu sein scheinen. Das *κατεβησαν* steht hier vom Herabsteigen zur Seeküste, an der die Stadt Attalia lag. — **v. 26** wird Antiochien ausdrücklich von dem v. 21 genannten unterschieden als der Ort, woher sie der Gnade Gottes übergeben waren zu dem Werke, das sie nun ganz ausgerichtet hatten (12, 25). Gemeint ist die Gnade Gottes, die sie dazu ausrüsten musste. Vgl. 13, 3. — **v. 27.** Das Imperf. *ανηγγ.* schildert, wie sie nach ihrer Ankunft und nach Versammlung der Gemeinde von ihren Erfolgen erzählten. Das *οσα εποιησ. ο θ.* (9, 13) wird hier mit *μετ αυτων* (11, 21) verbunden, weil Gott es that, indem er helfend und segnend mit ihnen war. Daran reiht das *και* (und insbesondere), wie 2, 14. 4, 6, mit ähnlicher var. struct., wie v. 22, dass Gott auch den Heiden eine Möglichkeit gegeben habe, zum Glauben zu gelangen. Auch hier erhellt, dass die Mission keineswegs auf Heidenbekehrung ausgegangen war (vgl. zu 13, 5), sondern dass erst die Erfahrungen der Reise sie zur Heidenmission veranlasst hatten. Zu dem Bilde vgl. I Kor. 16, 9. II Kor. 2. 12. —

θύραν πίστεως. 28 διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον σὺν τοῖς μαθηταῖς.

XV, 1 καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι. 2 γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτούς, ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου. 3 οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς

---

v. 28 schliesst die Erzählung ab mit dem Hinweis auf die nicht geringe Zeit (*ουκ ολιγ.* wie 12, 18, also der Sache nach etwa soviel wie v. 3: eine reichliche Zeit), die sie in Gemeinschaft mit den Jüngern (daselbst) verweilten.

15, 1—33. Das sogenannte Apostelkonzil. — *τινες*) sehr selten ohne jede Näherbestimmung, wie Lc. 21, 5, erinnert an die von Paul. in Gal. und Kor. bekämpften *τινες*, welche ebenso, wie die hier von Judaea herabgekommenen (vgl. 12, 19), die Brüder belehrten (bem. das Imperf., das ihre fortgesetzten Bemühungen schildert) über einen Punkt, der nun mit *οτι* recit. in direkter Rede formuliert wird. Der Dat. der Art und Weise (wie 9, 31) *τ. εθει* wird erst durch *τω μωυσ.* näher dahin bestimmt, dass es sich um die mosaische Sitte (vgl. 6, 14) der Beschneidung handelt, die vollzogen sein muss (bem. den Aor.), wenn man mit dem Volke, dem die messianische Errettung verheissen war, an derselben teilnehmen will. — **v. 2.** *στασεως*) wie Lc. 23, 19. 25, hier von dem Aufruhr in der Gemeinde darüber, dass damit allen Unbeschnittenen in der Gemeinde die Teilnahme am Messiasheil abgesprochen war. Erst bei dem zweiten Subj. des gen. abs. tritt ein Dat. zu *γενομ.* und giebt demselben eine leise Modifikation der Bedeutung, wie umgekehrt 11, 26. Es erwuchs daraus dem Paul. und Barn. nicht geringer (*ουκ ολιγ.*, wie 14, 28) Streit mit ihnen. Subj. zu *εταξαν* sind die Brüder in Ant. (v. 1). Bem., wie Paul. und Barn., die 14, 4. 14 in anderm Sinne Apostel genannt waren, hier den Aposteln (in Jerus.) gegenüberstehen, und wie von ihnen *τινες αλλοι* aus den Gemeindegliedern unterschieden werden, zu denen ja Paul. und Barn. nicht gehörten, also etwa bekehrte Heiden, wie Titus (Gal. 2, 1), die mit ihnen nach Jerus. heraufziehen sollten. Neben den Aposteln werden die Presbyter (11, 30) als die Autoritäten der Gemeinde genannt, mit denen über die v. 1 angeregte Streitfrage verhandelt werden soll. Es ist zweifellos, dass Lc. hier an die Verhandlungen Gal. 2 denkt, obwohl ihm nicht bekannt zu sein scheint, dass Paul. nach Gal. 2, 2 durch eine göttliche Offenbarung bestimmt war, diese Deputation anzuregen oder den Auftrag der Gemeinde zu übernehmen. — **v. 3.** *οι μεν ουν* spezifisch lucan., rekapituliert den v. 1f. erzählten Anlass der Reise, wäh-

ἐκκλησίας διήρχοντο τήν τε Φοινίκην καὶ Σαμαρείαν, ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν, καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. 4 παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱεροσόλυμα παρεδέχθησαν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀνήγγειλάν τε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν. 5 ἐξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως. 6 συνήχθησάν τε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τού-

---

rend das *μεν* andeutet, dass sie doch diese Reise noch anderweitig benutzten. Das offizielle Geleit (*προπεμφθ.*, wie I Kor. 16, 6. 11. II Kor. 1, 16) der Gemeinde als solcher ward wohl durch ausdrücklich dazu Beauftragte ausgeführt, die sie eine Strecke begleiteten. Das Imperf. schildert, wie sie die Durchreise (*διηρχ.* c. acc., wie 13, 6. 14, 24) durch Phoenicien und Samar., wo nach 11, 19. 8, 25 Brüder vorausgesetzt sind, benutzten, um ihnen durch die Erzählung von der Heidenbekehrung (*επιστροφη*, wie Sir. 18, 21; doch vgl. das Verb. 14, 15) grosse Freude zu machen. — **v. 4.** *παραγ. δε εις*) stellt dem, was sie unterwegs thaten, die nach dem *ουν* v. 3 intendierte Ankunft in Jerusalem gegenüber. Das *παραδεχθ.* (II Makk. 4, 22) steht von der (freundlichen) Aufnahme, die sie seitens der Gemeinde und ihrer Autoritäten (v. 2) fanden, und die sie ermutigte (bem. die absichtlich enge Verbindung durch *τε*), ihr, genau so wie der antiochenischen Gemeinde (bem. die wörtliche Wiederholung aus 14, 27), ihre Erfolge mitzuteilen. — **v. 5.** *εξανεστησαν*) wie Sir. 8, 11. I Makk. 9, 40, statt des Simpl. 6, 9, an welche Stelle auch das *τινες των* erinnert: etliche der Gläubiggewordenen (14, 23), die von der Sekte der Pharisäer herkamen. Da hier nicht, wie man nach v. 2 erwarten sollte, von den Deputierten aus Antiochien die Gesetzesfrage zur Sprache gebracht wird, sondern von pharisäisch gesinnten Gliedern der Gemeinde in Jerus., so erhellt, dass hier eine andre Darstellung von den Verhandlungen in Jerus. einsetzt, welche Lc. nach seiner Einleitung in v. 1—4 mit den Gal. 2 erzählten identifiziert hat. Die Frage wird auch nicht in der prinzipiellen Weise wie v. 1 formuliert, sondern alles Gewicht darauf gelegt, dass man mit der Beschneidung den Heiden die Haltung (*τηρειν*, wie Mt. 19, 17. 23, 3, nie bei Lc.) des mosaischen Gesetzes als Konsequenz derselben (*τε*) anbefehlen müsse, worauf es ja den pharisäisch Gesinnten vor allem ankam. Ohnehin fehlt dem lediglich ad syn. auf die Heiden bezogenen *αυτους* jede Beziehung im Kontext, sodass selbst der Ausdruck aus einer Quelle stammt, in der vorher von den Heiden die Rede gewesen sein muss. — **v. 6.** *συνηχθ. τε*) auch die durch Auftreten der pharisäisch gesinnten Gemeindeglieder veranlasste neue Versammlung verhandelt nicht über das *ζητημα* v. 2, das die Deputierten ordentlicherweise in der Versammlung v. 4 hätten

του. 7 *πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι.* 8 *καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν,* 9 *καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε*

---

vorbringen müssen, sondern über das Wort v. 5, worüber nun befunden werden soll, und zwar von den Aposteln und Presbytern allein (v. 2. 4). Dies ist aber offenbar nur eine Annahme des Lc., dem die Verhandlung des Paulus mit den *δοκουντες* der Gemeinde vorzuschweben scheint, da nach v. 10. 12. 22 die Verhandlung offenbar in der Gemeindeversammlung stattfindet. — **v. 7.** *πολλ.-γεν.*) Auch hier entsteht darüber viel Streit, wie v. 2, bis Petr. sich erhebt (1, 15) und zu der Sache das Wort nimmt. — *ανδρες αδ.*), wie 1, 16. 2, 29. 37. Auch das *υμεις επιστασθε* erinnert an 10, 28 in der Quelle des Lc. und weist auf die Korneliusgeschichte zurück. Das betonte *υμεις* stellt die Apostel und Presbyter von vorn herein in Gegensatz zu den Pharisäischgesinnten. Das *αφ ημερ. αρχ.*, das mit absichtlich starkem Ausdruck die Sache von alter Zeit her als entschieden darstellt, kann unmöglich von der Hand des Lc. herrühren, sondern nur aus einer Quelle, in welcher die Korneliusgeschichte zeitlich viel weiter zurücklag, als Kap. 10 hinter Kap. 15, so dass Lc. entweder diese Verhandlungen seinem Pragmatismus gemäss antizipiert, oder Kap. 10 zu spät eingesetzt hat, oder beides. Das *εν υμιν* (inter vos) bildet einen Gegensatz zu den Heidenbekehrungen ausserhalb Palästinas, von denen nach dem *αυτους* v. 5 im Zusammenhange der Quelle (wie ja im Grunde auch v. 4) irgendwie die Rede gewesen sein muss. Unmöglich kann zu *εξελεξατο* aus *δια τ. στομ. μου* (1, 16. 3, 18. 21. 4, 25) ein *εμε* ergänzt werden, was sprachlich nur möglich wäre, wenn dasselbe zugleich Subjekt eines folgenden Infin. des Zwecks wäre, und sachlich durchaus unpassend, da die Frage, wer der Verkündiger des Evang. an die Heiden sein sollte, dem Kontext gänzlich fern liegt (vgl. zu v. 14). Das Objekt kann sich nur aus dem Subj. des abhängigen acc. c. inf. ergeben, wird aber absichtlich nicht ausgedrückt, da dort von den Heiden als solchen die Rede sein sollte, die Auswahl, die Gott traf, sich aber nur auf einzelne von ihnen beziehen konnte, an denen die göttliche Absicht in die Erscheinung trat, dass die Heiden als solche das Wort der Heilsbotschaft (Mc. 13, 10, bei Lc. nur Act. 20, 24) hören und gläubig werden sollten. — **v. 8.** Da Gott den heiligen Geist nur solchen mitteilen kann, die ihm wohlgefallen, hat er den gläubiggewordenen Heiden durch die Geistesverleihung 10, 47 das Zeugnis gegeben (6, 3. 10, 22), dass sie solche seien. Auch hier, wie 10, 47, wird auf das *καθως και ημιν* ein besondrer Nachdruck gelegt, sofern dasselbe nach **v. 9** bewies, dass er in nichts einen Unterschied machte

καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν. 10 νῦν
οὖν τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον
τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν
βαστάσαι; 11 ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύ-
ομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι. 12 ἐσίγησεν δὲ πᾶν
τὸ πλῆθος, καὶ ἤκουον Βαρνάβα καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα
ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν.

---

zwischen uns und ihnen, nachdem er durch den (in ihnen gewirkten) Glauben ihre Herzen gereinigt, d. h. die heidnische Profanität von ihnen in vollerem Sinne abgethan, als es bei den Juden durch die Beschneidung geschehen. Denn der Herzenskündiger (1, 24) bemisst eben sein Wohlgefallen nicht nach der durch diese allein bewirkten äusseren (levitischen) Reinigkeit, sondern nach der, welche in der entscheidenden Gehorsamsthat des Glaubens liegt, sofern dieselbe ein Abthun alles heidnischen Ungehorsams gegen Gott involviert. — **v. 10.** *νυν ουν*) wie 10, 33. Zu *τι πειραζετε* vgl. 5, 9. Sie stellen Gott auf die Probe, ob er auch nicht Unwürdigen seinen Geist gegeben habe (v. 8), wenn sie das darin nach v. 8 liegende Zeugnis über ihre Würdigkeit nicht anerkennen wollen. Die Frage kann sich nur an die v. 5 aufgetretenen Pharisäischgesinnten richten und zeigt also, dass auch diese in der Versammlung v. 6 gegenwärtig sind und keineswegs bloss die Apostel und Ältesten (vgl. zu v. 6). Der Sünde solchen Gottversuchens machen sie sich schuldig, um den Heiden, die ja durch den Glauben *μαθηται* geworden sind, ein Joch auf den Hals zu legen (vgl. Sir. 51, 26), d. h. ihnen die Verpflichtung auf das Gesetz (v. 5) aufzubürden, während sie schon das Bewusstsein der eigenen Unfähigkeit zur vollen Gesetzeserfüllung davon hätte abhalten sollen, die Heiden erst durch dieselbe Gott wohlgefällig machen zu wollen. Das ist nicht eine aus dem paulinischen System erborgte dogmatische These, sondern der Ausdruck der religiösen Erfahrung jedes wahrhaft frommen Israeliten. — **v. 11.** *δια τ. χαριτος*) nur hier von der Huld des zum messianischen Herrn erhöhten Jesus, durch welche sie im Gericht von der Verdammnis errettet zu werden (*σωθηναι*, wie 2, 21. 40. 4, 12) überzeugt sind (*πιστ.* c. inf., nur hier), in gleicher Weise wie auch jene, d. i. die Gläubigen aus den Heiden (bem. das Korrelat zu *καθ. κ. ημ.* v. 8). Bedarf es doch für alle dieser Huld zur Errettung, so ist jede Gesetzesverpflichtung dazu ebenso unnötig, wie unzureichend. — **v. 12.** *εσιγησ.*) wie 12, 17. Sie wissen auf seine Darlegung nichts zu erwidern. Das *παν τ. πληθ.* (Lc. 1, 10) zeigt aufs neue, dass die ganze Gemeinde, und nicht nur die Apostel und Presbyter, bei der Versammlung v. 6 anwesend waren (vgl. zu v. 6. 10). Erst hier treten nun wieder Barn. und Paul. auf (jener, abweichend von v. 2, voran, weil er ursprünglich selbst zur Gemeinde gehörte, vgl. 4, 36 f.); aber was man sie auseinandersetzen (*εξηγ.* aus

13 μετὰ δὲ τὸ σιγῆσαι αὐτοὺς ἀπεκρίθη Ἰάκωβος λέγων· ἄν-
δρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου. 14 Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς
πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι
αὐτοῦ. 15 καὶ τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν,
καθὼς γέγραπται· 16 μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδο-
μήσω τὴν σκηνὴν Δαυεὶδ τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεστραμ-
μένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν, 17 ὅπως ἂν
ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον, καὶ

---

v. 14) hört (14, 9), ist doch wieder nur das v. 4 bereits dagewesene, nur dass aus der Erwähnung der Zeichen und Wunder (14, 3) erhellt, wie Lc. bei dem v. 4 betonten göttlichen Beistand vorzugsweise an diese dachte. Mit keinem Wort berühren sie dagegen die ihnen nach v. 2 zu verhandeln aufgetragene Streitfrage. Da nun auch Jakobus v. 14 mit keiner Silbe an diese Mitteilungen anknüpft, sondern ausschliesslich an die Rede des Petrus, so erhellt, dass die älteste Erzählung von dem Auftreten derselben nichts wusste, und dass Lc., der ihnen kein Wort über die Gesetzesfrage in den Mund legt, nicht die Reden des Petr. und Jak. über dieselbe selbst komponiert haben kann. — **v. 13.** *μετα το σ.*) vgl. 1, 3. 10, 41, lenkt lediglich zu dem *εσιγησεν κ. πλ.* der Quelle (v. 12) zurück und zeigt also, dass in derselben Jakobus (12, 17) unmittelbar mit Bezug darauf (vgl. zu dem hebraistischen *απεκρ.* 3, 12. 5, 8. 10, 46) das Wort nahm. Zu *ανδρ. αδ.* vgl. v. 7, zu *ακουσ. μου* 2, 22. 7, 2. — **v. 14.** *συμεων*) wie 13, 1, stammt aus einer Quelle, nach der noch im Gemeindekreise Petrus nach seinem ursprünglichen Namen genannt wurde (Lc. 24, 34), und zwar in der hebr. Namensform (II Petr. 1, 1). Mit dem v. 12 von Lc. antizipierten *εξηγησ.* (10, 8) weist Jak. darauf zurück, dass aus der Rede des Petr. erhelle (vgl. das *εξελεξατο* v. 7, dessen richtige Erklärung sich dadurch bestätigt), in welcher Weise Gott Vorsorge getroffen habe (*επεσκ.*, wie Lc. 1, 68), aus Heiden ein Volk für seinen Namen (d. h. ein Volk, das als Gottesvolk seinen Namen trage) zu bekommen. Hier ist also nicht mehr von einer unmittelbaren Gleichstellung der Heiden- und Judenchristen die Rede, sondern jene sollen ein neues Gottesvolk für sich bilden. — **v. 15.** *συμφων.*) zeigt, wie mit dieser göttlichen Absicht übereinstimmen die Worte der Propheten, mit ausdrücklicher Verweisung auf die Schrift (*καθ. γεγρ.* vgl. 7, 42). Der Eingang von Amos 9, 11f. ist **v. 16** sehr frei wiedergegeben: nach diesem will ich wieder umkehren, womit die messianische Zeit gemeint ist, in welcher auf das Gericht eine neue Gnadenheimsuchung folgt. Durch das *ανοικοδομ.* wird nur das *αναστησ.* der Amosstelle nach dem zweiten Gliede näher bestimmt, in welchem (sehr verkürzten) es dann wieder durch *ανορθ.* (Lc. 13, 13) erläutert wird. Das *κατεστραμμ.* (im Sinne der *καταστροφη* II Petr. 2, 6) statt *κατεσκαμμ.* las der Verf. vielleicht schon in den LXX. Dagegen entspricht **v. 17** wörtlich den LXX, die

πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα 18 *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος.* 19 *διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν,* 20 *ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.* 21 *Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν*

---

den Gedanken des Jak. noch schärfer ausdrücken; aber auch im Urtext ist von den Heiden die Rede, über die der Name Gottes genannt ist, weil sie sein Volk werden, sodass Jak. sehr wohl, auch aramäisch redend, die Stelle anziehen konnte, die mit ihrem Grundgedanken von dem neuen Gottesvolk (der Heidengemeinde) neben der zur messianischen Zeit (in der judenchristlichen Gemeinde) wiederhergestellten Theokratie ganz seinem Gedanken entsprach. An die Schlussworte des Citats (*λεγει κυρ. ποιων ταυτα*), die der Redner dadurch zu seinen eigenen macht, schliesst Jak. **v. 18** das *γνωστα απ αιωνος* (3, 21, hier wohl mit spezieller Beziehung auf die *ημερ. τ. αιων.* Am. 9, 11): indem er dies (eben durch jene Prophetenworte) bekannt macht von Alters her. — **v. 19.** *εγω*) führt mit Nachdruck sein Votum (*κρινω*, wie 4, 19) in dieser Sache ein. Zu *παρενοχλ.* c. dat. vgl. I Sam. 28, 15. Mich. 6, 3. Sie sollen keine Beschwerde machen den von den Heiden her (*απο*, wie v. 5) zu Gott sich Bekehrenden, nämlich durch Forderung der Beschneidung und Erfüllung des ganzen Gesetzes, weil ja Gott durch die der Weissagung entsprechende Berufung eines neuen Gottesvolks aus den Heiden ausdrücklich die Unterschiedenheit desselben von dem an das Gesetz gebundenen alten als vollberechtigt erklärt hat. — **v. 20.** *επιστειλαι*) hier im Sinne von: vorschreiben, worin sprachgebräuchlich durchaus noch keine Beziehung auf eine briefliche Übermittelung des Mandats liegt (vgl. das *διαστ.* v. 24). Der Gen. des Inf. vertritt nicht eigentlich den Absichtssatz, sondern drückt in abgeschwächter Weise den Inhalt desselben aus, sofern er besagt, wessen sie sich enthalten sollen. Die *αλισγηματα* (sonst nur das Verb. Mal. 1, 7. 12. Dan. 1, 8) sind Befleckungen, welche die Götzen hervorbringen, wenn man sich irgendwie durch Essen von Götzenopferfleisch oder Teilnahme an Götzenopfermahlen (vgl. die *ειδωλολατρειαι* I Petr. 4, 3) an ihnen beteiligt. Dass das ebenfalls von *απεχ.* abhängige *πορνειας* etwas anderes bedeute, als überall sonst im N. T., ist völlig unerweislich; die Unzucht, d. h. die aussereheliche Geschlechtsgemeinschaft galt eben bei den Heiden nicht als etwas Unerlaubtes. Das *πνικτον* steht artikellos, weil das Verbot von Ersticktem hier nur insofern in Betracht kommt, als das Blut davon nicht ausgelassen ist (Lev. 17, 13 f.), dessen Genuss verboten war (Deut. 12, 16. 23), weil Jehova es zum Sühnmittel bestimmt und dadurch sich geheiligt hatte (Lev. 17, 11). — **v. 21** begründet diese Forderung dadurch, dass Moses seit alten Generationen (*αρχ.*, wie v. 7) in

τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος. 22 *τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς,* 23 *γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν· οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν*

---

jeder Stadt (*κατα πολιν*, wie *κατ οικον* 2, 46. 5, 42) solche hat, die ihn (d. h. sein Gesetz) verkündigen, indem er in den Synagogen an jedem Sabbat vorgelesen wird. Da die Vorlesung in den Synagogen nur den Juden gilt, kann diese Begründung nicht auf ein Bedürfnis der Judenchristen, sondern nur darauf gehen, dass der auf Grund des Gesetzes von Alters her eingewurzelte und durch den Synagogengottesdienst lebendig erhaltene Abscheu der Juden vor diesen Dingen von den Heidenchristen diese Akkommodation fordere, damit sich die Judenschaft in der Diaspora nicht durch eine unüberwindliche Scheidewand von der gesetzesfreien Christenheit getrennt fühle, die jede Einwirkung auf sie unmöglich machen würde. — **v. 22.** *εδοξε*) c. dat. vgl. Lc. 1, 3. Diese feierliche Einführung des Beschlusses kann nur von Lc. herrühren, der nach v. 6 die Apostel und Presbyter als die eigentlich Beratenden denkt, während er nach der Quelle, welche die Beratung in die Gemeindeversammlung versetzt (v. 12), hier *συν ολη τ. εκκλ.* hinzufügt. Ebenso kann das *συν τ. παυλ. κ. βαρν.* natürlich nur von ihm herrühren, der die in der Quelle erzählten Verhandlungen nach v. 1—4. 12 mit den Verhandlungen Gal. 2 identifiziert. Dagegen muss in der Quelle notwendig von einer infolge des Votums des Jak. beschlossenen Sendung des Judas und Silas die Rede gewesen sein, da eine solche ja, wenn nach der Annahme des Lc. Barn. und Paul. gekommen waren, um eine Entscheidung in der Gesetzesfrage einzuholen, gänzlich überflüssig war. Ebenso muss diese Sendung nach Antiochien, als der Metropole des Heidenchristentums, gegangen sein, woraus dann eben Lc. schloss, dass von dorther eine Anfrage ergangen war und die Beratungen der Quelle mit Gal. 2 zu identifizieren seien. Da Jak. allein einen positiven Vorschlag gemacht hatte, so wurde dieser natürlich zum Beschluss erhoben und, da derselbe ja für die rein judenchristliche Gemeinde in Jerusalem, wo der Streit nach v. 5f. entstanden war, ganz bedeutungslos war, den Gläubigen aus den Heiden in Antiochien mitgeteilt. Judas kann nach dem Zusatz ein Bruder des 1, 23 erwähnten Joseph gewesen sein. Er gehörte mit Silas zu den hervorragenden Männern (*ηγουμ.*, wie Lc. 22, 26, anders Act. 7, 10. 14, 12) der Urgemeinde. — **v. 23.** *γραψ. δια χειρ.*) vgl. 11, 30: durch ihre Vermittelung, sofern sie Überbringer des Briefes sein sollten, was freilich vollends unbegreiflich ist, wenn die Abgesandten

χαίρειν. 24 ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν, οἷς οὐ διεστειλάμεθα, 25 ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, ἐκλεξαμένους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ, 26 ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν

---

von Antiochien den Brief einfach mitnehmen konnten. Die ganze Vorstellung von einer schriftlichen Ausfertigung des Beschlusses scheint lediglich aus dem επιστειλαι v. 20 entstanden zu sein und somit die Formulierung des Briefes von Lc. herzurühren (bem., wie das γραψ. sich in anakoluthischer Partizipialkonstruktion an das logische Hauptsubjekt anschliesst, eine echt klassische, nur dem Lc. und nicht der Quelle zuzutrauende Ausdrucksweise). Daher werden auch hier in der Adresse die Apostel und Presbyter den Brüdern vorausgeschickt, während in der Quelle der Beschluss von der ganzen Gemeinde gefasst war (vgl. zu v. 22). Zu τοις κατα vgl. 8, 1. 11, 1. Durch den gemeinsamen Art. ist Ant. mit Syr. und Cilic. in einen Bereich zusammengefasst, über den hin sich die heidenchristlichen Brüder, an welche der Brief gerichtet, verbreiten. So gewiss diese Briefadresse von Lc. formuliert ist, so auffallend ist dieselbe, da in v. 22 nur von einer Sendung nach Ant. die Rede war, und Lc. überhaupt von Gemeindegründungen in Syrien (ausser Ant.) und Cilicien nichts erzählt hat. Es erhellt daraus, dass in der Quelle von einer Sendung des Jud. und Silas an die Heidenchristen überhaupt in den noch mit Jerus. in engerer Beziehung stehenden Gemeinden erzählt war (vielleicht mit besonderer Hervorhebung von Antioch.), und Lc. dieselbe nur v. 22 in Übereinstimmung mit seiner Einleitung v. 1—4 auf Antiochien beschränkt hat. Zu χαιρειν scil. λεγει vgl. 23, 26. Jak. 1, 1. — **v. 24.** επειδη κτλ.) erinnert im ganzen Satzbau stark an Lc. 1, 1 ff., wie das εταραξαν an Gal. 1, 7. 5, 10. Das υμας, wie das προς υμ. v. 25, das nach v. 1 f. doch eigentlich nur auf die Antiochener zutrifft, zeigt aufs neue, dass Syr. und Cilic. hier nur mit Rücksicht auf eine andere Darstellung eingeschaltet sein können. Das λογοις gehört zu ανασκευαζ., das durchaus einer näheren Bestimmung bedarf, wodurch sie ihre Seelen ausser Fassung brachten. Zu dem attrahierten οις statt ους vgl. 1, 1: womit wir sie nicht beauftragt haben. **v. 25** ist ganz nach v. 22 formuliert, nur mit dem Zusatz, dass der Beschluss gefasst ist, nachdem man einmütig (1, 14) geworden, und mit der näheren Charakteristik des Paul. und Barn. Zu συν τ. αγαπητ. ημ. vgl. Röm. 16, 5. 8f. 12. Dass hier, abweichend von v. 2. 22, Barnabas vorangestellt, beruht auf derselben Reflexion, wie v. 12. — **v. 26.** παραδεδωκ.) steht von dem Preisgeben der Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) zu gunsten des Namens Christi (5, 41. 9, 16), die sie auf der ersten Missionsreise reichlich bewiesen hatten. Bem. die bei Paul. gangbare volle Bezeichnung Christi, in den Act. nur noch 20, 21. Diese ebenso volltönende als zwecklose Empfehlung des

ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 27 ἀπεστάλκαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν, καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας τὰ αὐτά. 28 ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, 29 ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε· ἔρρωσθε. 30 οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες κατῆλθον

Barn. und Paulus, von denen wenigstens letzterer den Adressaten ungleich bekannter war als den Jerusalemiten, und die doch hier nur als Briefträger fungieren, sieht sehr nach einer unrichtig angebrachten Reminiszenz an die dem Paulus und Barn. seitens der Autoritäten in Jerus. gewordene Anerkennung Gal. 2, 7 ff. aus. — **v. 27.** *ουν*) infolge dieses Beschlusses. Das Perf. ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gebraucht, wie das folgende *απαγγελλοντας*. Dass auch sie (*κ. αυτους*, echt lucan.) im Begriff sind, dasselbe zu verkündigen, wie Barn. und Paul., und zwar, wie das betonte *δια λογου* (II Thess. 2, 2. 15) zweifellos macht, dasselbe, was zugleich der von ihnen überbrachte Brief enthält, zeigt vollends, wie überflüssig eine solche schriftliche Ausfertigung war, und ebenso die ganze Sendung des Jud. und Sil., wenn Barn. und Paul. die eigentlichen Überbringer ihrer Entscheidung waren (vgl. zu v. 22). — **v. 28** begründet, wie von einem solchen *απαγγ.* die Rede sein kann, indem auf den Inhalt des Beschlusses zurückgewiesen wird, dessen (schriftlicher) Übermittelung die Auswahl und Aussendung v. 25 dienen sollte. Derselbe wird auf das in der Gemeinde waltende *πνευμα* zurückgeführt (vgl. 5, 3. 9), wobei aber Lc. wohl in erster Linie an die Inspiration der *αποστ. κ. πρεσβ.* (vgl. zu v. 22) denkt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass auch in der Quelle irgendwie gesagt war, was die Abgesandten (Jud. und Sil.) den heidenchristlichen Brüdern als Beschluss der Gemeinde mitteilen sollten, und darauf beruht vielleicht teilweise die Abweichung von v. 19. Zu dem *μηδεν πλεον* vgl. Lc. 3, 13, das *επιτιθ. βαρος* (Apok. 2, 24) erinnert an v. 10. Dagegen erläutert das *ειδωλοθυτων* **v. 29** (I Kor. 8, 1 ff.) sichtlich die *αλισγ. τ. ειδωλ.* v. 20, wodurch der Begriff freilich verengert wird; ebenso erklärt die Voranstellung des *αιματος* das Verbot der *πνικτα* (bem. den Plur.), während durch die Versetzung der *πορν.* an den Schluss die Speiseverbote verbunden werden. Auch der Schluss entspricht nicht ganz dem Votum des Jak., der die Enthaltung von diesen Dingen mit Rücksicht auf die Diasporajuden forderte (v. 21), während hier ihr eigenes Wohlbefinden (*ευ πρ.*, wie II Makk. 9, 19) davon abhängig gemacht wird, dass sie sich vor diesen Dingen bewahren (*διατηρ. εκ*, wie Prov. 21, 23), weshalb auch Lc. wohl schon *επαναγκ.* v. 28 von dem an sich Notwendigen genommen hat. Zu *ερρωσθε* vgl. II Makk. 11, 21. 33. — **v. 30.** *οι μην ουν*) echt lucan., wie 1, 6. Das *μεν* steht im Vorblick auf das, was v. 35 ff. von Paul. und Barn.

εἰς Ἀντιόχειαν, καὶ συναγαγόντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν. 31 ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει. 32 Ἰούδας τε καὶ Σίλας, καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες, διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν· 33 ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.

---

erzählt werden soll, sodass, obwohl diese nach v. 22 in das Subj. mit eingeschlossen sind, doch noch die ältere Erzählung hindurchblickt, nach der Judas und Silas allein die Abgesandten der Jerusalemiten waren. Denn auch in ihr wird natürlich zum Abschluss bemerkt sein, dass Jud. u. Silas ihre Mission ausrichteten. Auch das von der Versammlung der ganzen Gemeinde stehende το πληθος erinnert noch an den Ausdruck der Quelle in v. 12. Alles übrige gehört dem Lc. an, wie die feierliche Entlassung (vgl. 13, 3), das κατηλθον εις (v. 1) und die Übergabe des Briefes, wie die Lesung desselben **v. 31** (αναγιν. anders als v. 21), infolge dessen sie sich über den (tröstlichen) Zuspruch desselben freuten, sofern er der Beunruhigung (v. 24), die nach v. 1f. in Antiochien entstanden war, ein Ende machte. Dagegen zeigt der harte Subjektwechsel in **v. 32** und dass hier wirklich Judas und Silas allein genannt werden (vgl. zu v. 30), dass auch in der Quelle erzählt war, was diese beiden in Ant. thaten, zumal nun erhellt, dass das τη παρακλ. in v. 31 nur das παρεκαλεσαν antizipiert, das dort freilich sicher in weiterem Sinne genommen war von der Ermahnung zum Halten des jerusalemitischen Beschlusses (bem. das δια λογου πολλου, das mit dem δια λογου im Gegensatz zum Briefe nichts zu thun hat). Auch Lc. nimmt es hier, wie das και αυτοι προφηται οντες (das nur darauf zurückblicken kann, dass auch sie, wie Barnabas nach 13, 1, Propheten waren, und wovon weder v. 22 noch 27 etwas gesagt hat), sowie das von ihm hinzugefügte κ. επεστηριξαν (14, 22) zeigt, in dem weitesten Sinn von prophetischer Ansprache. — **v. 33.** ποιησ. χρον.) wie Jak. 4, 13. Auch hier zeigt die Erwähnung der feierlichen Entlassung (vgl. zu v. 30) und die Rückkehr zu ihren Absendern, die wohl mit v. 22, aber nicht mit v. 23, wonach der jerusalemische Gemeindebeschluss auch den Brüdern in Syr. und Cilic. mitgeteilt werden sollte, stimmt, dass nur Lc. in dieser Weise das von den Jerusalemiten Erzählte abschliessen will, um nun zu Paulus und Barnabas zurückzukehren. Vielleicht bezieht er auch das μετ ειρηνης nicht auf den blossen Segenswunsch beim Abschiede (vgl. Lc. 7, 50. 8, 48), sondern auf den durch die Abgesandten wiederhergestellten Frieden zwischen der antiochenischen und der jerusalemischen Gemeinde, was zu dem hier jedenfalls bei ihm vorliegenden Abschluss seines zweiten Hauptteils vortrefflich passen würde.

35 *Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ κυρίου.* 36 *μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπεν πρὸς Βαρνάβαν Παῦλος· ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πόλιν πᾶσαν ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου, πῶς ἔχουσιν.* 37 *Βαρνάβας δὲ ἐβούλετο συνπαραλαβεῖν καὶ*

15, 35 beginnt die zweite Missionsreise des Paulus und damit der dritte Hauptteil, der die Heidenmission des Paulus darstellt. Es gehört zum Pragmatismus des Lc., dass dieselbe erst beginnt, nachdem durch die Verhandlungen in Jerusalem die Freiheit der Heidenchristen und damit im Sinne von Gal. 2 die Anerkennung seines Werkes sichergestellt ist. — *διδασκοντες*) bezieht sich wohl auf ihre Wirksamkeit innerhalb der Gemeinde, während erst das *ευαγγ.* (8, 4) *τ. λογον τ. κυρ.* (8, 25) auf ihre missionierende Wirksamkeit geht; doch ist es gerade den Act. charakteristisch, dass auch diese schon als ein Lehren bezeichnet wird (11, 26). Das *μετα ετερ. πολλ.* weist durch das pleonastische *και* (etiam) auf die Propheten und Lehrer in der Gemeinde (13, 1) zurück und erklärt, weshalb sie sich nicht verpflichtet fühlten, länger der Gemeinde ihre Wirksamkeit zu widmen. — **v. 36.** *τινας ημερ.*) schliesst jedenfalls die Scene Gal. 2, 11 ff. aus, die Lc., wenn er sie gekannt, wenigstens nicht hierher verlegt hat. Ihm ist gerade das Wichtigste, dass sehr bald nach den Verhandlungen in Jerus., wie er sie auffasst, Paulus zu seiner zweiten eigentlich auf Heidenmission abzielenden Reise aufbricht. Trotzdem hat er noch die sicher richtige Erinnerung erhalten, dass Paul. zunächst nur den Besuch der auf der ersten gestifteten Gemeinden beabsichtigte: Lass uns doch (*δη*, wie 13, 2) wieder umkehrend (*επιστρ.*, anders als Lc. 22, 32. Act. 3, 19 u. a. Stellen, wo es von der Bekehrung steht) die Brüder besuchen von Stadt zu Stadt (*κατα πολιν*, wie v. 21, aber nach Analogie des *κατα παν σαββ.* durch *πασαν* verstärkt). Das *εν αις* geht ad syn. auf die Mehrheit der Städte, die in *κατα πολιν* angedeutet. Zu *κατηγγ. τ. λογ.* vgl. 13, 5. Das *πως εχ.* (nach Analogie von 7, 1: wie sie sich verhalten) schliesst sich in prägnanter Weise an *επισκεψ.* an, sofern ihr Besuch zugleich dies *πως* erkunden soll, also als Visitation gedacht ist. — **v. 37.** *και*) bezeichnet, dass er auch ihn mitnehmen (12, 25) wollte. Während Marcus 12, 12. 25 als Beiname bezeichnet und daher 13, 5. 13 Johannes als sein eigentlicher Name gebraucht wird, wird hier dieser Johannes (bem. den rückweisenden Art.) als der unter dem Namen Marcus bekannte (*καλουμ.*, wie 7, 58) bezeichnet, der v. 39 nur noch mit diesem Namen genannt wird. Damit wird, ähnlich wie mit dem Namenwechsel des Saul 13, 9, angedeutet, dass jener Johannes, der ja in Cypern nur der Diener der beiden Missionare gewesen war (13, 5), erst als er mit Barn. in die eigentliche Missionswirksamkeit eintrat, seinen anderen Namen Marcus

τὸν Ἰωάννην τὸν καλούμενον Μάρκον. 38 Παῦλος δὲ ἠξίου, τὸν ἀποστάντα ἀπ' αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον, μὴ συνπαραλαμβάνειν τοῦτον. 39 ἐγένετο δὲ παροξυσμός, ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, τόν τε Βαρνάβαν παραλαβόντα τὸν Μάρκον ἐκπλεῦσαι εἰς Κύπρον. 40 Παῦλος δὲ ἐπιλεξάμενος Σίλαν ἐξῆλθεν, παραδοθεὶς τῇ χά-

---

dauernd zu führen begann. Dass ihn Barn. wieder mitnehmen wollte, erklärt sich einfach daraus, dass er sein Vetter war (Kol. 4, 10). — **v. 38.** *ηξιου*) vgl. II Makk. 2, 8, bezeichnet dem Entschluss des Barn. gegenüber, dass Paulus es nicht wünschte, weil er es nicht für billig, würdig erachtete (vgl. Lc. 7, 7), einen, der an der Gründung der Gemeinden nicht mitgearbeitet hatte, zu ihrer Visitation mitzunehmen. Die dem nachdrücklich am Schlusse stehenden *τουτον* noch vor dem Infin. vorausgeschickte Charakteristik motiviert dieses Verlangen. In dem *αποσταντα απ αυτων* liegt nach Lc. 4, 13 nicht die Vorstellung eines Abfalls, sondern nur die Trennung von ihnen, wie 13, 13, die zur Folge hatte, dass er zu ihrer eigentlichen Missionsarbeit (*εις το εργον*, wie 13, 2. 14, 26) nicht mitgekommen war. — **v. 39.** *παροξυσμος*) vgl. Deut. 29, 28. Jerem. 32, 37: es entstand aber eine Erzürnung, Erbitterung, sodass sie sich von einander trennten, womit, wie das *τε* besagt, gegeben war, dass Barnabas, den Marcus mit sich nehmend, nach Cypern hinausfuhr, d. h. die Visitation der Gemeinden in seiner Heimat übernahm, und dem Paulus die kleinasiatischen Gemeinden überliess. Da diese Reise ihn zu seiner bedeutsamsten ganz selbständigen Missionswirksamkeit führte, wird hervorgehoben, wie es zu der Trennung von Barn. kam. Lc., der bereits 16, 10 in der Gemeinschaft des Paul. sich befindet, bedurfte für die Umstände, unter denen diese Reise begann, keiner Quelle; er erzählt, was er dort davon erfahren hat. — **v. 40.** *επιλεξαμενος*) vgl. Exod. 17, 9. II Sam. 10, 9. Obwohl in keiner Weise auf den Jerusalemiten Silas v. 22 (nicht einmal durch den Art.) zurückgewiesen wird, kann doch nur jener gemeint sein, da er sonst ganz anders eingeführt wäre. Dann bestätigt sich nur, dass seine Rückkehr nach Jerus. v. 33 eine unrichtige Kombination war, was freilich auch aus andern Gründen wahrscheinlich (s. z. d. St.); denn hier wird sichtlich seine Anwesenheit in Ant. vorausgesetzt. Da aber die jerusalemischen Verhandlungen, infolge derer Judas und Silas nach Antiochien geschickt wurden, nur von Lc. mit den Verhandlungen Gal. 2 identifiziert werden, so folgt auch hieraus, dass die geschichtliche Verknüpfung der zweiten Missionsreise mit der dort erfolgten Anerkennung seines Heidenapostolats eine Kombination des Lc. ist, die nur durch seinen Pragmatismus herbeigeführt, und gegen die schon spricht, dass nach der noch v. 36 erhaltenen richtigen Erinnerung die Reise zunächst nur die Visitation der auf der ersten Reise gestifteten Gemeinden bezweckte. Zu *παραδοθ. τ.*

ριτι τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν· 41 διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας. XVI, 1 κατήντησεν δὲ καὶ εἰς Δέρβην καὶ εἰς Λύστραν. καὶ ἰδοὺ μαθητής τις ἦν ἐκεῖ ὀνόματι Τιμόθεος, υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς, πατρὸς δὲ Ἕλληνος, 2 ὃς ἐμαρτυρεῖτο ὑπὸ τῶν ἐν Λύστροις καὶ Ἰκονίῳ ἀδελφῶν. 3 τοῦτον ἠθέλησεν ὁ Παῦλος σὺν αὐτῷ ἐξελθεῖν, καὶ λαβὼν περιέτεμεν αὐτὸν διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις· ᾔδεισαν γὰρ ἅπαντες ὅτι Ἕλλην

χαρ. τ. κυρ. vgl. 14, 26. — **v. 41.** Paul. schlägt also den Landweg nach Lykaonien ein. Da nach v. 23. 27 Silas ohnehin beauftragt war, in den Gemeinden Syr.'s und Cil.'s die Beschlüsse der jerusalemischen Gemeinde mitzuteilen, so begreift sichs leicht, warum er gerade sich dem Paulus auf dieser Reise anschloss. — **16, 1.** *κατηντ. δε και*) drückt aus, dass er auf dem scheinbar von seinem ursprünglichen Plane abbiegenden Wege (durch Syr. u. Cilic.) doch auch zu den 15, 36 gemeinten Städten kam, nur natürlich in umgekehrter Ordnung, wie 14, 6. 20. Das in den Act. verhältnismässig seltene *και ιδου* (8, 27) führt die überraschende Thatsache ein, wie sich statt des Marcus, dessen Begleitung er zurückgewiesen (v. 38), ihm sofort ein neuer Begleiter darbot. Das *μαθητης τις* bezeichnet ihn als einen der auf der ersten Missionsreise (und zwar nach I Kor. 4, 17 durch Paulus) Bekehrten. Das *ην εκει* geht ohne Frage auf das zuletzt genannte Lystra. Seine gläubige (10, 45) jüdische Mutter hiess nach II Tim. 1, 5 Eunike. Da bei *ελληνος* kein Zusatz steht, wird der Vater ein reiner Heide gewesen sein, wie 11, 20. — **v. 2.** Dass zuerst die Brüder in Lystra als die genannt werden, von denen er ein gutes Zeugnis empfing (10, 22), beweist dafür, dass dies die Heimat des Tim. war; und dass die in Ikonium hinzugefügt werden, dass Paul. von Lystra aus auch diese Stadt besuchte, aber von dort wieder nach Lystra zurückkehrte. Es folgt daraus, dass er die weitere Visitationsreise, die nach 15, 36 sichtlich auch durch Pisidien und Pamphylien gehen sollte, aufgab. Vielleicht war ihm die Thatsache, dass Gott ihn so unerwartet diesen Gehilfen finden liess, eine Weisung, gleich von Lykaonien aus sich ein neues Missionsfeld zu suchen. — **v. 3.** Der Ausdruck deutet an, dass seinem Wunsche, ihn als ständigen Begleiter auf die zu beginnende Missionsreise mitzunehmen, sein Unbeschnittensein im Wege stand, das, da sein Vater Heide war (v. 1), vorausgesetzt wird. Das *λαβων* (Lc. 13, 19. 21) bezeichnet wohl, dass er ihn eigenhändig beschnitt (vgl. I Kor. 9, 20). Die Juden hätten Anstoss genommen an seinem engen Verkehr mit einem Unbeschnittenen, wenn er ihn als ständigen Begleiter sich zugesellte (vgl. Gal. 2, 3). Natürlich hatte er dabei die Juden der Gegenden im Auge, in die er reisen wollte, aber sie konnten die Nachricht davon, dass Tim. ein Unbeschnittener war, ja nur von jenen Gegenden aus, in denen er sich eben befand, erhalten, d. h. von den lykaonischen

ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὑπῆρχεν. 4 ὡς δὲ διεπορεύοντο τὰς πόλεις, παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις. 5 αἱ μὲν οὖν ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει καὶ ἐπερίσσευον τῷ ἀριθμῷ καθ' ἡμέραν. 6 διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ. 7 ἐλθόντες δὲ κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπεί-

---

Städten, in denen alle wussten, dass ein Hellene sein Vater sei. — **v. 4.** *διεπορευοντο*) vgl. Lc. 6, 1. 13, 22. 18, 36. Das Imperf. zeigt, dass die Erzählung noch bei der Durchwanderung der lykaonischen Städte verweilt, und der gegen v. 1 eintretende Plur., in den nach v. 3 Timoth. noch nicht eingeschlossen ist, dass es besonders die Gemeinschaft des Paul. mit Silas war, die ihn bewog, die in Jerus. gefassten Beschlüsse (*δογμ.*, wie Lc. 2, 1) ihnen (d. h. den Gläubigen in diesen Städten) zur Befolgung zu übergeben. Da er dies später in den von ihm selbständig gestifteten Gemeinden nie thut, kann Lc. nicht gemeint haben, dass er dieselben als für alle Heidenchristen verbindlich betrachtete, sondern er muss die auf der ersten Missionsreise, zu der er mit Barn. von Ant. ausgesandt war, gegründeten Gemeinden gewissermassen als Tochtergemeinden Ant.'s betrachtet haben, wo man ja die Beschlüsse angenommen hatte (vgl. zu 15, 33), wenn hier nicht eine Verwechslung damit vorliegt, dass Silas seinem Auftrage gemäss (15, 23. 27) dieselben in Syrien und Cilieien publiziert hatte. Bem. die Zurückführung des Dekrets auf die Apostel und Presbyter allein (15, 6) im Unterschiede von 15, 22 f. — **v. 5.** *μεν ουν*) fügt noch eine andre nachträgliche Bemerkung über den Erfolg dieser Durchreise (v. 4) an, wonach jene Gemeinden im Glauben gestärkt und täglich an Zahl bereichert wurden (bem. das paulin. *επερισσ.*, wie Röm. 3, 7. 5, 15). — **v. 6.** *φρυγιαν*) mit *κ. γαλ. χωρ.* (zur Unterscheidung von der Provinz Galatia) unter einem Art. verbunden, ist adjektivisch zu nehmen, wie *πισιδ.* 13, 14, und die beiden so eng verbundenen Landschaften kommen hier nur als die Grenzlande von Vorderasien (2, 9) in Betracht, wo sich Paulus ein neues Missionsgebiet suchen wollte, aber vom Geiste verhindert wurde zu missionieren (*λαλ. τ. λογ.*, 14, 25). Bem., wie das betonte *αγιω* ausdrücklich hervorhebt, wie es nicht sein Geist war (der ihn vielmehr gerade nach Asien trieb). Da nun Paulus es als die ihm vom Geiste gewiesene Aufgabe ansah, nur da zu predigen, wo noch nicht Grund gelegt war (Röm. 15, 20. II Kor. 10, 15 f.), so kann diese Hinderung ihren Grund nur darin gehabt haben, dass es dort bereits judenchristliche Gemeinden gab (vgl. I Petr. 1, 1). Da sie jene Grenzlande nur durchzogen, weil sie vom Geist gehindert wurden, in Asien zu predigen, ist ein Predigen in ihnen nicht ausgeschlossen; doch kann es nach dem *διηλθον* nur ein gelegentliches gewesen sein (vgl. Gal. 4, 13). — **v. 7.** *κατα τ. μυσ.*) wie 2, 10:

ραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορευθῆναι, καὶ οὐκ εἴασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ· 8 παρελθόντες δὲ τὴν Μυσίαν κατέβησαν εἰς Τρῳάδα. 9 καὶ ὅραμα διὰ νυκτὸς τῷ Παύλῳ ὤφθη, ἀνὴρ Μακεδών τις ἦν ἑστὼς καὶ παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων· διαβὰς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν. 10 ὡς δὲ τὸ ὅραμα εἶδεν, εὐθέως ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν, συμβιβάζοντες ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτούς.

11 ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ Τρῳάδος εὐθυδρομήσαμεν εἰς Σαμοθρᾴκην, τῇ τε ἐπιούσῃ εἰς Νέαν πόλιν, 12 κἀκεῖθεν εἰς Φιλίππους, ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις,

---

gegen Mysien hin, die nördlichste Provinz von Vorderasien. Da sie auch dort nach v. 6 nicht predigen durften, so versuchten sie nach Bithynien zu reisen; aber auch dort liess sie (Lc. 4, 41) der heilige Geist, der hier ausdrücklich als der Geist Jesu bezeichnet, weil dieser durch denselben ihm die Weisungen für seine Dienstausrichtung gab (vgl. 1, 2), nicht predigen (vgl. I Petr. 1, 1). — **v. 8.** *παρελθ.*) vgl. Lc. 18, 37: vorbeiziehend an Mysien (also auf der Grenze zwischen Mys. u. Bith.) stiegen sie hinab (zur Meeresküste, vgl. 14, 25) nach Troas, das damals wohl zu keiner der beiden Provinzen gehörte. — **v. 9.** *οραμα*) Das ihm über Nacht *δια νυκτος* (5, 19) erschienene Gesicht ist wohl als Traumgesicht gedacht. In ihm empfing er nun die Weisung, wo er sein eigentliches Missionsgebiet zu suchen habe; denn ein makedonischer Mann stand da und bat ihn, herüberzukommen und ihnen zu helfen. — **v. 10.** *ως δε*) bestimmt das *ευθεως* näher dahin, dass er sofort der Weisung des Gesichts folgte, indem er suchte (13, 8), nach Makedonien abzureisen (11, 25). Das *εις μακεδ.* steht, wie v. 9, absichtlich ohne Art., weil es sich nur um das neue ihm gewiesene Reiseziel handelt. Bem., wie hier zum ersten Male, wo es sich um das Suchen einer Schiffsgelegenheit zur Überfahrt handelt, die erste Pers. plur. auftaucht, also der Erzähler sich zur Reisebegleitung anschickt. Das *συμβιβ.* (9, 22) geht auf den Schluss, den auch die Reisebegleiter aus dem (von Paulus mitgeteilten) Traumgesicht zogen, dass Gott sie berufen habe (13, 2), den Makedoniern (*αυτους* ad syn. nach *εις μακ.*, vgl. v. 4) das Evangelium zu verkündigen.

16, 11—40. Paulus in Philippi. — *αναχθ.*) wie 13, 13: in die hohe See stechend, fuhren wir gradeswegs nach Samothrace und (wohin das eigentliche Reiseziel ging) am folgenden (Tage) nach Neapolis, der Hafenstadt am strymonischen Busen. Bem. die genaue Zeitangabe, wie nirgends Kap. 13. 14 und bisher in unserm Kap., welche den Erzähler als Reisebegleiter verrät. — **v. 12.** *ητις*) in Gen. und Num. durch das Prädikat attrahiert, motiviert, weshalb sie sich nach Phil. wandten, dadurch, dass es eine erste (hervorragende) Stadt des betreffenden Bezirks

κολωνία. ἦμεν δὲ ἐν ταύτῃ τῇ πόλει διατρίβοντες ἡμέρας τινάς. 13 *τῇ τε ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομίζομεν προσευχὴν εἶναι, καὶ καθίσαντες ἐλαλοῦμεν ταῖς συνελθούσαις γυναιξίν.* 14 *καί τις γυνὴ ὀνόματι Λυδία, πορφυρόπωλις πόλεως Θυατείρων, σεβομένη τὸν θεόν, ἤκουεν, ἧς ὁ κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν προσέχειν τοῖς λαλουμένοις ὑπὸ Παύλου.* 15 *ὡς δὲ ἐβαπτίσθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς, παρεκάλεσεν λέγουσα· εἰ κεκρίκατέ με πιστὴν τῷ κυρίῳ εἶναι, εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου μένετε· καὶ παρε-*

(*μερις* als technischer Ausdruck nur hier) von Maked., in dem die Stadt lag, war, was durch die Apposition näher dahin bestimmt wird, dass es eine Koloniestadt war. Das *ημεν — διατριβ.* will nicht etwa die Zeit ihres Aufenthalts in Phil. angeben (bem. das ganz unbestimmte *ημερ. τινας*), sondern hebt im Gegensatz zu dem ununterbrochenen Reisen v. 11 hervor wie sie den ersten Aufenthalt auf der Reise benutzten, um, wie **v. 13** das eng verknüpfende *τε* andeutet, an dem gerade einfallenden Sabbat die jüdische Kultusstätte aufzusuchen. Es soll angedeutet werden, wie die Wirksamkeit in Phil. keine prämeditierte war, sondern, wie sich ihnen durch die (göttliche) Fügung der Umstände ergab, wo sie der Weisung v. 10 nachzukommen hätten. Sie gingen nämlich zum Stadtthor hinaus an einen Fluss, wo sie einen Betplatz (*προσευχη*, hier im techn. Sinne) vermuteten (14, 19), weil dort Gelegenheit zu den üblichen Reinigungen war. Da dort nur Weiber zusammenkamen, scheint keine nennenswerte jüdische Bevölkerung in der Stadt gewesen zu sein, weshalb es auch keine Synagoge in ihr gab. Dennoch unterliessen sie es auch hier nicht, zuerst ihre Volksgenossen aufzusuchen, um, sich (zu ihnen) niedersetzend, mit ihnen zu reden. — **v. 14.** Die Bezeichnung der Purpurhändlerin aus der Stadt Thyatira (Apok. 1, 11) in Lydien nach ihrer Heimat wird als ihr Name betrachtet, da die Missionare sie nur nach ihr bezeichnen hörten. Auch hier war es eine Proselytin (*σεβομ.*, wie 13, 43. 50, aber durch *τ. θεον* näher bestimmt nach Analogie von *φοβ. τ. θ.* 10, 2), die ihnen am eifrigsten zuhörte. Bem. das Imperf. *ηκουεν* und die Fortführung der Erzählung mit dem Relat. Der Herr (Christus) selbst ist es, der ihr Herz öffnete (II Makk. 1, 4) zum Aufmerken auf das, was von Paul. (der also auch hier der eigentliche Wortführer war) geredet wurde (vgl. 8, 6). — **v. 15.** *ο οικος αυτης*) geht, wie 11, 14, auf ihre Hausgenossen. Ihr bittendes Zureden wird in direkte Worte gekleidet. Das *ει* von dem thatsächlich vorliegenden Fall, wie 11, 17; denn durch Erteilung der Taufe hatten sie das Urteil abgegeben (*κεκρ.*, wie 13, 46), dass sie gläubig sei an den Herrn. Das *εισελθ. εις* ersetzt die Lokalangabe für das *μενετε* (9, 43). Das *παρεβιασ.* (Lc. 24, 29) malt die Dringlichkeit ihres Verlangens und zeigt, wie erst ein durch den Herrn selbst (v. 14) gewirktes Verlangen sie zu länge-

βιάσατο ἡμᾶς. 16 *ἐγένετο δὲ πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχήν, παιδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα ὑπαντῆσαι ἡμῖν, ἥτις ἐργασίαν πολλὴν παρεῖχεν τοῖς κυρίοις αὐτῆς μαντευομένη.* 17 *αὕτη κατακολουθοῦσα τῷ Παύλῳ καὶ ἡμῖν ἔκραζεν λέγουσα· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας.* 18 *τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας. διαπονηθεὶς δὲ Παῦλος καὶ ἐπιστρέψας τῷ πνεύματι εἶπεν· παραγγέλλω σοι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελθεῖν ἀπ' αὐτῆς· καὶ ἐξῆλθεν αὐτῇ τῇ*

---

rem Verweilen und der damit gegebenen Wirksamkeit in Phil. veranlasste. — **v. 16.** *πορευομ. ημ.*) geht wohl, da keine Wiederholung des Besuches angedeutet, auf den ersten Gang zur *προσευχη*, auf den noch einmal zurückgegriffen wird, weil sich an ein Erlebnis auf demselben das folgende anknüpft. Der Geist, von dem die Magd besessen war (*εχ. πν.*, wie Lc. 4, 33), wird als ein bauchrednerischer Wahrsager bezeichnet, weil er die Thätigkeit eines solchen wirkte (vgl. Mc. 9, 17. 25). Das *ητις* bezeichnet, wie 9, 35. 11, 28. 13, 43, dass sie infolge dessen ihren Herren (Lc. 19, 33) vielen Erwerb verschaffte, indem sie wahrsagte (*μαντευομ.*, wie Deut. 18, 10). Die Herren unterhielten sie also auf gemeinsame Kosten um dieses Gewinnes willen. — **v. 17.** *αυτη*) nimmt das durch v. 16 näher bestimmte Subjekt wieder auf, um zu schildern, wie bei ihren ferneren Ausgängen sie ihnen immer wieder nachfolgte (*κατακολουθ.*, wie Lc. 23, 55) und nachschrie (*κραζειν* vom Schreien der Dämonischen, wie Lc. 4, 41). Die Aussonderung des Paulus von den *ημεις* bereitet das Eingreifen desselben im folgenden vor. Wie die Dämonischen im Evang. Jesum zuerst als den Messias erkennen, so die Magd diese Menschen als Knechte Gottes, des Allerhöchsten (*υψιστ.*, wie Lc. 8, 28), die darum (*οιτινες*, wie v. 16) einen Heilsweg verkündigen. — **v. 18.** *επι πολλ. ημ.*) wie 13, 31. Wenn hiernach der Aufenthalt des Paulus in Phil. nur nach Tagen bemessen wird und so für die Begründung der heidenchristlichen Gemeinde daselbst kaum Zeit bleibt, so ist klar, dass der Augenzeuge wohl das erste Auftreten der Magd (v. 16 f.) mit erlebt hat, aber, da er die daran sich knüpfende und seinem Aufenthalt ein Ende machende (v. 40) Katastrophe sichtlich nur nach Hörensagen erzählt, bald darauf Phil. verlassen haben muss, weshalb Lc. über die Zeit des Aufenthalts in Phil. so gar nicht näher unterrichtet ist. Das *διαπον.* (4, 2) geht auf den Unwillen darüber, dass so die Sache Gottes von unreinen Geistern unterstützt zu werden schien. Das voranstehende *τ. πνευμ.* betont, dass Paulus, als er sich umwandte, sich nicht an die Magd adressierte, sondern sofort dem Geiste auszufahren gebot. Das *εν ονομ. ιησ. χρ.* steht hier artikellos, sodass es ganz adverbiell die Art seines *παραγγ.* bezeichnet. Zu *αυτη τη ωρα* vgl. Lc. 2, 38. —

ὥρᾳ. 19 ἰδόντες δὲ οἱ κύριοι αὐτῆς ὅτι ἐξῆλθεν ἡ ἐλπὶς τῆς ἐργασίας αὐτῶν, ἐπιλαβόμενοι τὸν Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἵλκυσαν εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, 20 καὶ προσαγαγόντες αὐτοὺς τοῖς στρατηγοῖς εἶπαν· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν, Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, 21 καὶ καταγγέλλουσιν ἔθη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν. 22 καὶ συνεπέστη ὁ ὄχλος κατ' αὐτῶν, καὶ οἱ στρατηγοὶ περιρήξαντες αὐτῶν τὰ ἱμάτια ἐκέλευον ῥαβδίζειν,

---

v. 19. εξηλθεν) spielt wohl auf v. 18 an. Mit dem bösen Geist war auch die Hoffnung auf ihren Erwerb dahin. Das επιλαβ. (9, 27) steht hier in feindlichem Sinne; denn sie schleppen die beiden Missionare vor die (römische) Obrigkeit, die auf dem Forum (αγορα) ihre Gerichtsstätte hatte. Auch daraus, dass Silas mitergriffen wird, erhellt, dass eine längere Wirksamkeit vorhergegangen sein muss, an der dieser wesentlich mitbeteiligt gewesen war, da ja von Timotheus, der doch von v. 3 an der Reisebegleiter des Paulus war, keine Rede ist. An sich würde also auch aus dem Ausbleiben des „Wir" nicht folgen, dass Lc. nicht mehr zugegen war; aber da der Erzähler sichtlich voraussetzt, dass dies unmittelbar nach der Austreibung des Dämon v. 18 sich ereignet habe, so kann er nicht dabei anwesend gewesen sein. — **v. 20.** Wie das προσαγαγ. sichtlich nur das ειλκ. επι v. 19 näher bestimmt, so ist auch das στρατηγοι (natürlich anders als 4, 1. 5, 24) nur Bezeichnung der Prätoren, die in der Koloniestadt als römische Magistratspersonen fungierten, da weder das Subjekt wechselt, noch die Verweisung vor eine höhere Instanz angedeutet ist. Das betonte ημων zeigt, dass die κυριοι v. 19 zur heidnischen Bevölkerung der Stadt gehören, welche meinen, dass diese Leute, die doch, weil sie Juden sind, hier nichts zu thun haben, die ganze Stadt von Grund aus in Unruhe versetzen (εκταρ., wie Sap. 17, 3), indem sie nach **v. 21** (religiöse) Sitten (6, 14) verkündigen, die ihnen als Römern weder aufzunehmen (vgl. 15, 4), d. h. zu dulden, noch auszuüben erlaubt ist. Da das Judentum im römischen Reich eine religio licita war, so muss sich bereits in längerer Wirksamkeit herausgestellt haben, dass der von ihnen gepredigte Kultus ein anderer als der jüdische war. — **v. 22.** συνεπεστη) vgl. Num. 16, 3. Auch die Einmischung des οχλος in die lediglich durch den Eigennutz der Geschädigten (v. 19) veranlasste Anklage zeigt, dass die Missionare durch längere Wirksamkeit den Judenhass des Pöbels erregt haben müssen. Das durchaus formlose, ja leidenschaftliche Vorgehen der Prätoren, die ohne jede Untersuchung der Sache selbst ihnen im Zorn die Kleider abrissen (περιρ., wie II Makk. 4, 38) und dann die Liktoren sie mit Ruten streichen (ραβδ., wie II Kor. 11, 25) hiessen (bem. das schildernde Imperf. mit dem inf. praes. und wie das Objekt zu ραβδ. sich aus dem αυτων ergänzt), erklärt sich nur aus dem Druck, den

23 πολλὰς δὲ ἐπιθέντες αὐτοῖς πληγὰς ἔβαλον εἰς φυλακήν, παραγγείλαντες τῷ δεσμοφύλακι ἀσφαλῶς τηρεῖν αὐτούς· 24 ὃς παραγγελίαν τοιαύτην λαβὼν ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν ἐσωτέραν φυλακὴν καὶ τοὺς πόδας ἠσφαλίσατο αὐτῶν εἰς τὸ ξύλον. 25 κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σίλας προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν· ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμιοι. 26 ἄφνω δὲ σεισμὸς ἐγένετο μέγας, ὥστε σαλευθῆναι τὰ θεμέλια τοῦ δεσμωτηρίου· ἠνεῴχθησαν δὲ παραχρῆμα αἱ θύραι πᾶσαι, καὶ πάντων τὰ δεσμὰ ἀνέθη. 27 ἔξυπνος δὲ γενόμενος ὁ δεσμοφύλαξ καὶ ἰδὼν ἀνεῳγμένας τὰς θύρας τῆς φυλακῆς,

---

der Fanatismus des Pöbels auf sie ausübte. Dann aber wird es das Tumultuarische des Hergangs gewesen sein, was Paulus hinderte, sich durch Berufung auf sein römisches Bürgerrecht vor dieser gesetzwidrigen Misshandlung zu schützen. Zur Sache vgl. I Thess. 2, 2. — **v. 23.** επιθ. πληγ.) wie Lc. 10, 30. Auch das εβαλον εις φυλ. mit der Weisung an den Kerkermeister, sie in sicheren Gewahrsam zu bringen, geschieht natürlich durch die Liktoren (vgl. 4, 3. 5, 18). — **v. 24.** ος) in relativischer Anknüpfung, wie v. 14, zeigt, wie erst der Kerkermeister die so ausdrückliche Anordnung (τοιαυτην) vollzieht, indem er sie in dem am schwersten zugänglichen Inneren des Gefängnisses (εσωτ. φυλ.) verwahrt und das ασφαλιζ. (Sap. 13, 15) dadurch ausführt, dass die Füsse in einen Block geschlossen wurden. Vgl. zur Sache Hiob 13, 27. 33, 11, und bem., wie τ. ποδας durch die gesperrte Stellung des αυτων betont wird, weil so jeder Fluchtversuch unmöglich gemacht wurde. Diese kaum notwendigen Vorsichtsmassregeln werden natürlich so stark ausgemalt im Gegensatz zu dem Wunder, das ihrer spottet. — **v. 25.** κατα) c. acc., wie 12, 1: gegen Mitternacht. Das προσευχ. geht nicht auf das Gebet um ihre Errettung, sondern, wie das υμνουν (Jes. 12, 4. Psal. 21, 23) sagt, auf Lobgesänge, in denen sich ihre Freude aussprach, um Christi willen zu leiden (5, 41); daher das gewählte επηκροωντο, weil die Gefangenen in anderen Zellen (da ja für P. u. S. nach v. 24 eine ganz besondere ausgesucht war) aufhorchten auf diese seltsamen Gefühlsäusserungen ihrer Mitgefangenen. — **v. 26.** αφνω) wie 2, 2. Bem. das durch die gesperrte Stellung verstärkte μεγας bei σεισμος. Das Erdbeben war so gross, dass dadurch erschüttert wurden (Lc. 6, 48) die Fundamente des Gefängnisses. Dass aber als Folge desselben sofort die Thüren geöffnet und die Fesseln (vgl. Lc. 8, 29) aller (Gefangenen) gelöst wurden (ανεθη, wie Mal. 4, 2), soll den Gefangenen zeigen, dass Gott sie aus aller Macht des Feindes erretten kann. — **v. 27.** εξυπνος) aus dem Schlaf erwacht. Das τ. φυλ. (5, 19) statt τ. δεσμωτ. deutet an, wie damit die scheinbar sicherste Hut (v. 24) gebrochen war, das την vor μαχ. geht auf das Schwert, womit er sich natürlich beim

σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἤμελλεν ἑαυτὸν ἀναιρεῖν, νομίζων ἐκπεφευγέναι τοὺς δεσμίους. 28 ἐφώνησεν δὲ Παῦλος μεγάλῃ φωνῇ λέγων· μηδὲν πράξῃς σεαυτῷ κακόν· ἅπαντες γάρ ἐσμεν ἐνθάδε. 29 αἰτήσας δὲ φῶτα εἰσεπήδησεν, καὶ ἔντρομος γενόμενος προσέπεσεν τῷ Παύλῳ καὶ Σίλᾳ, 30 καὶ προαγαγὼν αὐτοὺς ἔξω ἔφη· κύριοι, τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα σωθῶ; 31 οἱ δὲ εἶπαν· πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν, καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου. 32 καὶ ἐλάλησεν αὐτῷ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ σὺν πᾶσιν τοῖς ἐν

Aufstehen sofort umgürtete. Der Gedanke an Selbstmord malt nur den fassungslosen Schreck des Kerkermeisters, der sich weder Zeit nimmt zu sehen, ob seine Meinung, dass die Gefangenen entflohen, sich bestätige, während doch die geöffneten Thüren an sich noch nicht die Lösung der Fesseln beweisen, noch erwägt, dass er an jenen doch nachweislich gänzlich schuldlos. — **v. 28.** εφωνησεν) wie Lc. 23, 46 durch das betont gestellte μεγαλη und die gesperrte Stellung noch verstärkt, zeigt, dass der Kerkermeister noch viel zu weit von Paulus entfernt ist, als dass dieser auf natürliche Weise wissen konnte, derselbe wolle sich ein Leides anthun, wie er ja auch nicht wissen kann, dass sämtliche Gefangene (in den anderen Zellen) noch da sind (ενθαδε, wie 10, 18), und, wenn dies der Fall, erst recht unbegreiflich bleibt, woher sie die Gelegenheit zur Flucht nicht benutzt haben. Der hier, wie überall, ohne Rücksicht auf die gemeine Wirklichkeit ausmalende Erzähler setzt also voraus, dass Paulus um den Zweck des Wunders (v. 26) weiss, das ja nicht beabsichtigen kann, die Schuldigen aus der Haft zu befreien. — **v. 29.** αιτησας) wie Lc. 1, 63 (vgl. Act. 3, 2): Lichter fordernd, sprang er (bem. die Hast, wie in dem εκπηδ. 14, 14) hinein (in das Gefängnis) und, nachdem er sich von der Anwesenheit der beiden Hauptgefangenen überzeugt, welche die Gelegenheit zur Flucht nicht ergriffen haben — an die anderen wird gar nicht mehr gedacht —, erschrickt er (εντρ. γεν., wie 7, 32) bei dem Gedanken, sich an ihnen, die sich ihrer Unschuld so bewusst sind, vergriffen zu haben, und bezeugt ihnen als Gottesboten fussfällig seine Ehrfurcht (προσεπ., wie Lc. 8, 28. 47). — **v. 30.** προαγαγ.) steht, wie das εξω zeigt, vom Herausführen aus dem inneren Gefängnis (v. 24) ins Freie, d. h. wohl auf den Hof des Gefängnisses. Zu der Anrede mit κυρ. vgl. Lc. 13, 8. 14, 22, zu τι με δει ποιειν 9, 6. Vorausgesetzt ist dabei, dass er weiss, wie die Männer einen οδος σωτηριας (v. 17) verkündigen, und dass durch die wunderbaren Ereignisse der Nacht das Verlangen danach in ihm erweckt ist, worauf ihm sofort **v. 31** der Glaube im Sinne von 9, 42. 11, 17 als Bedingung der Errettung genannt wird. Vgl. die Reminiszenz an 11, 14. Bei der ihm und seinen Hausgenossen (bem. den Wechsel von οικος und οικια, wie 10, 2. 6) behufs Erweckung desselben gehaltenen Predigt **v. 32** (λαλ. τ. λογ. τ. θ., wie 4, 29. 31) ist vorausgesetzt, dass letztere (vielleicht

τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. 33 καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τῆς νυκτὸς ἔλουσεν ἀπὸ τῶν πληγῶν, καὶ ἐβαπτίσθη αὐτὸς καὶ οἱ αὐτοῦ ἅπαντες παραχρῆμα, 34 ἀναγαγών τε αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον παρέθηκεν τράπεζαν, καὶ ἠγαλλιάσατο πανοικεὶ πεπιστευκὼς τῷ θεῷ. 35 ἡμέρας δὲ γενομένης ἀπέστειλαν οἱ στρατηγοὶ τοὺς ῥαβδούχους λέγοντες· ἀπόλυσον τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνους. 36 ἀπήγγειλεν δὲ ὁ δεσμοφύλαξ τοὺς λόγους τούτους πρὸς τὸν Παῦλον, ὅτι ἀπέσταλκαν οἱ στρατηγοὶ ἵνα

---

aus Furcht vor dem Erdbeben) sich auf dem Hofe des Gefängnisses zusammengeschart hatten. — **v. 33.** *εν εκ. τ. ωρα*) hebt hervor, wie er keinen Augenblick mehr zögern wollte, die Spuren der ihnen widerfahrenen Misshandlung zu tilgen. Das *ελουσεν* (9, 37), prägnanterweise mit *απο τ. πληγ.* verbunden, setzt, ebenso wie das *εβαπτισθη*, das darum hier gleich angeschlossen wird, Wasser im Hofraum voraus. Die Angehörigen (*οι αυτου*, vgl. I Kor. 1, 11. Röm. 16, 10) sind die Glieder seines Hauses. — **v. 34.** *αναγαγ.*) vom Hof in seine höher belegene Wohnung. Das *τε* verbindet den zweiten Beweis seiner Dankbarkeit eng mit dem durch das parallele *παραλαβ.* eingeleiteten ersten (v. 33). Das *παρεθηκ.* (Lc. 9, 16) *τραπεζ.* geht natürlich auf das auf dem Tische bereitete Mahl, das Paulus ohne Skrupel mit den Unbeschnittenen einnimmt. Das *ηγαλλιασατο* (Lc. 10, 21) geht auf die Freude über ihren Christenstand. Zu *πανοικει* vgl. Exod. 1, 1. Das *πεπιστ. τ. θ.* geht darauf, dass er von der Wahrheit des ihm verkündigten Gotteswortes überzeugt (vgl. 8, 12) und somit der durch die Taufe ihm versiegelten Errettung gewiss war. — **v. 35.** *ημερ. γεν.*) wie 12, 18: bei Tagesanbruch senden die Prätoren die Liktoren, um den Kerkermeister zur Freilassung der Gefangenen anzuweisen. Dass dabei auf die Nachtszene v. 25—34 gar kein Bezug genommen wird, während sich leicht genug erklärt, dass die Prätoren über Nacht ihr durch den Volkstumult ihnen abgepresstes Verhalten als unbesonnen erkannt haben und wieder gut machen wollen, könnte die Vermutung wecken, dass die Erzählung von jener aus einer schriftlichen Quelle von Lc. aufgenommen und in seinen Bericht eingeschaltet ist. Aber irgend eine sichere Spur, dass ihm dieselbe schriftlich vorlag, ist nicht sichtbar, und die freie Ausmalung, welche so vieles völlig unmotiviert lässt, führt mehr auf mündliche Überlieferung. — **v. 36.** *τ. λογ. τουτ.*) vgl. 5, 5. 24. Dass der Inhalt der dem Kerkermeister gewordenen Weisung mit *οτι* recit. noch einmal direkt formuliert wird, hebt hervor, dass er nicht etwa aus persönlichem Wohlwollen und auf eigene Gefahr sie in Freiheit setzt, sondern auf ausdrücklichen Befehl (bem. das Perf.). Zu *νυν ουν* vgl. 10, 33. 15, 10, zu *πορ. εν ειρηνη* Lc. 7, 50. Das *εξελθοντες* geht auf das Gefängnis, in dem sie sich auch in der Wohnung des Kerkermeisters (v. 34) noch befanden. Wie dieser sich an Paulus wendet, der also auch ihm als die

ἀπολυθῆτε· νῦν οὖν ἐξελθόντες πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ. 37 *ὁ δὲ Παῦλος ἔφη πρὸς αὐτούς· δείραντες ἡμᾶς δημοσίᾳ ἀκατακρίτους, ἀνθρώπους Ῥωμαίους ὑπάρχοντας, ἔβαλον εἰς φυλακήν, καὶ νῦν λάθρα ἡμᾶς ἐκβάλλουσιν; οὐ γάρ, ἀλλὰ ἐλθόντες αὐτοὶ ἡμᾶς ἐξαγαγέτωσαν.* 38 *ἀπήγγειλαν δὲ τοῖς στρατηγοῖς οἱ ῥαβδοῦχοι τὰ ῥήματα ταῦτα. ἐφοβήθησαν δὲ ἀκούσαντες ὅτι Ῥωμαῖοί εἰσιν,* 39 *καὶ ἐλθόντες παρεκάλεσαν αὐτούς, καὶ ἐξαγαγόντες ἠρώτων ἀπελθεῖν ἀπὸ τῆς πόλεως.* 40 *ἐξελθόντες δὲ ἀπὸ τῆς φυλακῆς εἰσῆλθον πρὸς τὴν Λυδίαν, καὶ ἰδόντες παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφούς, καὶ ἐξῆλθον.*

---

leitende Person gilt, so antwortet Paul. auch **v. 37** im Namen beider. Das *προς αυτους* setzt voraus, dass der Kerkermeister die Liktoren zu denselben geführt hat, damit sie von P. und S. die Bestätigung seiner Mitteilung erhalten. Sowohl die Geisselung mit Ruten, hier durch die Öffentlichkeit, wie das *δημοσ.* (II Makk. 6, 10. III Makk. 2, 27) sagt, mit empfindlicher Beschimpfung verbunden, als die Bestrafung ohne ordentlichen Urteilsspruch war eine Verletzung ihres römischen Bürgerrechts. Wenn auch Silas, wie Paul. (22, 28), das römische Bürgerrecht besass, so hat ihn Paul. vielleicht ebendeswegen zu seinem Gefährten ausgewählt (15, 40); doch kann es auch der Erzähler voraussetzen, während ihm nur das gegen Paulus begangene Versehen mit zu gut kam. Das *και νυν* (13, 11) markiert den Gegensatz gegen ihr früheres Verhalten, das sie keineswegs mit ihrem gegenwärtig bereits im Vollzuge begriffenen (bem. das Praes.) wieder gut machen. Das *λαθρα* (Mt. 1, 19. 2, 7) steht im Gegensatz zu *δημοσια*, wie das *εκβαλλ.* zu *εβαλον*. Die in der Frage liegende Entrüstung wird begründet durch das kategorische: Nein (Mt. 5, 37) auf die Aufforderung des Kerkermeisters, dem das *αλλα* die Forderung entgegenstellt, dass sie in Person (bem. das *ελθοντ.*) sie hinausführen sollen. Diese Genugthuung soll die Schmach, die durch ihre Behandlung auf die Sache des Evangeliums fällt, aufheben. — Aus **v. 38** erhellt, dass die Prätoren sich bewusst waren, durch das tumultuarische Vorgehen, dem keine Erkundigung nach ihren Personalien vorherging (v. 22f.), ihm die Berufung auf das römische Bürgerrecht abgeschnitten zu haben. — **v. 39.** *ελθοντ.*) knüpft absichtlich an die Forderung v. 37 an, doch so, dass sie ihnen ausdrücklich zuredeten, nämlich sich mit dieser Form des *εξαγειν* zufrieden zu geben, womit sich die Bitte verband (bem. das Imperf.), die Stadt zu verlassen, weil ihr längerer Aufenthalt sie immer noch wegen ihres unbesonnenen Vorgehens in Verlegenheit setzen konnte. — **v. 40.** *ιδοντες*) geht auf die Brüder, die sich wohl zum Abschied bei der Lydia versammelt hatten. Erst ihre Erwähnung setzt einen umfassenderen Erfolg der Wirksamkeit in Phil. voraus. Zu *παρεκαλεσαν* vgl. 15, 32. Aus dem *εξηλθον* ergiebt

XVII, 1 διοδεύσαντες δὲ τὴν Ἀμφίπολιν καὶ τὴν Ἀπολλωνίαν ἦλθον εἰς Θεσσαλονίκην, ὅπου ἦν συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων. 2 κατὰ δὲ τὸ εἰωθὸς τῷ Παύλῳ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτούς, καὶ ἐπὶ σάββατα τρία διελέξατο αὐτοῖς, ἀπὸ τῶν γραφῶν 3 διανοίγων καὶ παρατιθέμενος ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ Ἰησοῦς, ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. 4 καί τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ, τῶν τε σεβο-

---

sich aufs neue, dass der Augenzeuge nicht mehr in Phil. war (vgl. zu v. 18f.), während die Begleitung des Tim. nach v. 3 als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

17, 1—15. Paulus in Thessalonich und Beroea. — διοδευσ.) wie Lc. 8, 1. Bem., wie die Städte, die sie auf ihrem Wege (der via Egnatiana) durchwanderten, mit dem Art. stehen, während die eigentliche Angabe des Reiseziels, wie gewöhnlich, artikellos. Dass dort eine Synagoge der Juden (14, 1) war, hebt der Erzähler hervor, weil in ihr Paul. seiner Gewohnheit gemäss (κατα τ. ειωθ., wie Lc. 4, 16) anknüpfen konnte (**v. 2**). Aus dem Dativ ergänzt sich das Subjekt zu εισηλθ. προς (16, 40); Paulus erscheint also auch hier als der eigentliche Leiter der Mission (vgl. 16, 36f.). Aus dem επι σαββ. τρια (13, 31. 16, 18) würde folgen, dass Paulus nur 2—3 Wochen in Thess. blieb und sich ausschliesslich der Judenmission widmete, während wir aus den Briefen des Apostels sehen, dass er dort Arbeit nahm, wiederholt Unterstützungen aus Phil. empfing und eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde gründete. Der Erzähler ist also auch hier über die Details seiner dortigen Wirksamkeit ganz ungenau unterrichtet, weshalb sein Bericht unmöglich aus einer augenzeugenschaftlichen Quelle stammen kann, und hat nur das Interesse, darzuthun, wie ernstlich sich Paulus seinen Landsleuten gewidmet und doch nichts erzielt habe, als dass die Feindschaft derselben dort überhaupt seiner Wirksamkeit ein Ende machte. Das απο τ. γραφ. gehört zu διανοιγ. — **v. 3.** Seine Unterredungen mit ihnen (διελεξ., von hier an häufig in den Act.) drehten sich darum, dass er ihnen, von der Schrift ausgehend, eröffnete und darlegte (παρατιθ., wie Deut. 4, 44), dass der Messias leiden und auferstehen musste, wie einst Jesus seinen Jüngern (Lc. 24, 46). Dann geht die Inhaltsangabe seiner Gespräche in die orat. dir. über, wie 1, 4, indem er darlegte, wie das vorausweisende ουτος sagt, dass der Jesus, dessen Verkündigung seine spezielle Aufgabe war (bem. das betonte εγω), eben jener Messias sei, von dem er solches nachgewiesen. — **v. 4.** επεισθησαν) Nur etliche von ihnen wurden überzeugt (επεισθ., wie Lc. 20, 6) und von Gott (vgl. 2, 47) als Anhänger dem P. und S. zugeteilt. Das τε—τε fügt als eine zwiefache, aber durchaus gleichartige Ergänzung hinzu, dass neben

μένων Ἑλλήνων πλῆθος πολύ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ
ὀλίγαι. 5 ζηλώσαντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ προσλαβόμενοι τῶν
ἀγοραίων ἄνδρας τινὰς πονηροὺς καὶ ὀχλοποιήσαντες ἐθορύβουν
τὴν πόλιν, καὶ ἐπιστάντες τῇ οἰκίᾳ Ἰάσονος ἐζήτουν αὐτοὺς
προαγαγεῖν εἰς τὸν δῆμον. 6 μὴ εὑρόντες δὲ αὐτοὺς ἔσυρον
Ἰάσονα καί τινας ἀδελφοὺς ἐπὶ τοὺς πολιτάρχας, βοῶντες ὅτι
οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισιν,
7 οὓς ὑποδέδεκται Ἰάσων· καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν

---

jenen einzelnen Juden von den bereits zur Synagoge sich haltenden (σεβομ.) Hellenen eine grosse Menge (wie 14, 1, aber mit voranstehendem Subst., weil die Menge im Gegensatz zu den τινες betont wird) und von Weibern der Vornehmen (13, 50), die natürlich Heidinnen, nicht wenige gewonnen wurden, also wieder die Heiden sich empfänglicher zeigten. Von einer spezifischen Heidenmissionsthätigkeit, die doch I Thess. 1, 9f. deutlich vorausgesetzt wird, ist gar keine Rede, geschweige denn von einer längeren Wirksamkeit unter den bekehrten Heiden, wie sie I Thess. 2, 9ff. schildert. Der Erzähler eilt sofort dazu, wie die Feindschaft der Juden seinem Wirken dort ein Ende bereitete. — **v. 5.** ζηλωσαντες) wie I Makk. 2, 24, von dem Zorneifer, den die Verkündigung Jesu unter den Juden erregte. Der betont voranstehende Gen. charakterisiert die Kategorie von Menschen, aus denen sie sich etliche recht schlechte zugesellten, als müssiges Gesindel, wie es sich auf dem Markte umhertreibt (αγοραιοι) und immer bereit ist, Aufläufe anzuzetteln (οχλοποιησ.). Das εθορυβουν steht nur hier transitiv: sie versetzten die Stadt in Aufruhr, sodass sie, von tumultuierenden Pöbelhaufen begleitet, plötzlich vor dem Hause des Jason erschienen (επεστησαν). Dass der Erzähler einfach voraussetzt, dass dieser Jason die Missionare aufgenommen hatte (v. 7), zeigt, wie er aus dem Aufenthalt in Thess. nur erzählt, was ihm für seinen Pragmatismus von Bedeutung ist; der Name desselben kann ihm leicht im Verkehr mit Paul. bekannt geworden sein. Bei εις τ. δημον (12, 22) ist schwerlich an eine geordnete Volksversammlung gedacht. Sie wollten die Missionare der Volksjustiz überliefern. — **v. 6.** μη ευροντ.) wie 12, 19: da sie dieselben nicht fanden, schleppten sie (vgl. 14, 19) den Jason und etliche Brüder, die sie gerade bei ihm versammelt fanden, vor die Stadtobrigkeit (vgl. 16, 19). Erst aus dem τινας αδελφ. erhellt, dass sich bereits eine Gemeinde gebildet hatte. Das βοωντες malt das Ungestüm, womit sie ihre Anklage erhoben. Daher das absichtlich übertreibende οι την οικουμ. (Lc. 2, 1) αναστατωσ., wonach sie das ganze römische Reich aufgewiegelt haben und nun auch hier anwesend sind, um dasselbe zu thun. — **v. 7.** υποδεδεκται) wie Lc. 10, 38. 19, 6, von gastlicher Aufnahme. Das ουτοι παντες geht auf Jason und die anwesenden Brüder zusammen mit P. und B.,

δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν, βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν. 8 *ἐτάραξαν δὲ τὸν ὄχλον καὶ τοὺς πολιτάρχας ἀκούοντας ταῦτα,* 9 *καὶ λαβόντες τὸ ἱκανὸν παρὰ τοῦ Ἰάσονος καὶ τῶν λοιπῶν ἀπέλυσαν αὐτούς.* 10 *οἱ δὲ ἀδελφοὶ εὐθέως διὰ νυκτὸς ἐξέπεμψαν τόν τε Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἰς Βέροιαν, οἵτινες παραγενόμενοι εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων ἀπήεσαν·* 11. *οὗτοι δὲ ἦσαν εὐγενέστεροι τῶν ἐν Θεσσαλονίκῃ, οἵτινες ἐδέξαντο τὸν λόγον μετὰ πάσης προθυμίας, τὸ καθ' ἡμέραν ἀνακρίνοντες τὰς γραφάς, εἰ ἔχοι ταῦτα οὕτως.* 12 *πολλοὶ μὲν οὖν ἐξ αὐτῶν ἐπίστευσαν, καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν*

---

deren Anhänger sie sind. Das *απεναντι* steht hier im Sinne von Sir. 37, 4: im Gegensatz zu den Edikten (Lc. 2, 1) des Kaisers handeln sie, indem sie behaupten, es gebe einen andern König (als den rechtmässigen), nämlich Jesum. Die Predigt von der *κυριοτης* Jesu wird politisch verdächtigt, wie Lc. 23, 2. — **v. 8.** *εταραξαν*) wie 15, 24: sie versetzten die Volksmenge in Unruhe wegen der drohenden Revolution. Die Miterwähnung der Stadtobrigkeit leitet über zu dem, was dieselbe nach **v. 9** that, und was freilich zeigt, dass sie nicht, wie die Volksmenge, sich verunruhigen liess, sondern so besonnen war, sich damit zu begnügen, dass sie sich die genügende Kaution von Jason und den Übrigen (d. h. den Brüdern v. 6) geben liess dafür, dass nichts Ungesetzliches im Werke sei. — **v. 10.** *οι δε αδελφ.*), von denen v. 6 nur einige erwähnt, setzt ebenfalls den Bestand einer Gemeinde daselbst voraus. Man hielt es also doch für geraten, keine weiteren Machinationen der Juden abzuwarten, sondern sie sofort über Nacht (16, 9) nach Beroea zu senden. Daraus, dass Tim. neben den beiden zunächst Bedrohten und daher durch *τε — και* eng Verbundenen nicht mit genannt, ist nicht zu schliessen, dass er in Thess. blieb, da ja auch 16, 40 seiner nicht gedacht ist. Das *οιτινες* hebt hervor, wie sie trotz des durch die Feindschaft der Juden notwendig gewordenen Ortswechsels nicht etwa die Judenmission aufgaben, sondern sobald sie (in Beroea) angekommen, sofort wieder die Judensynagoge aufsuchten (*απηεσαν* wie II Makk. 12, 1). — **v. 11.** *ουτοι*) sind die Juden in Beroea, in deren Synagoge er ging. Das *ευγενεστ.* steht, anders als Lc. 19, 12, im Sinne von: wohlgesinnter (vgl. IV Makk. 6, 5. 9, 27), vielleicht mit dem Nebenbegriff einer nobleren Gesinnung, infolge derer sie (*οιτινες*) das Wort mit jeder Art von (d. h. mit der grössten) Bereitwilligkeit annahmen (8, 14. 11, 1). Zu *το καθ ημεραν* vgl. Lc. 11, 3. 19, 47. Das *ανακριν.* geht hier auf das Erforschen der Schriften danach, ob (*ει* c. opt. wie I Kor. 14, 10) das von den Missionaren Verkündigte sich wohl so verhalten möchte (vgl. 7, 1. 12, 15). — **v. 12.** *μεν ουν*) deutet an, dass viele von ihnen infolge dieses selbständigen Nachforschens zum Glauben kamen,

τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι· 13 ὡς δὲ ἔγνωσαν οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι ὅτι καὶ ἐν τῇ Βεροίᾳ κατηγγέλη ὑπὸ τοῦ Παύλου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ἦλθον κἀκεῖ σαλεύοντες καὶ ταράσσοντες τοὺς ὄχλους. 14 εὐθέως δὲ τότε τὸν Παῦλον ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ πορεύεσθαι ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν· ὑπέμεινάν τε ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος ἐκεῖ. 15 οἱ δὲ καθιστάνοντες τὸν Παῦλον ἤγαγον ἕως Ἀθηνῶν, καὶ λαβόντες ἐντολὴν πρὸς τὸν Σίλαν καὶ τὸν Τιμόθεον, ἵνα ὡς τάχιστα ἔλθωσιν πρὸς αὐτόν, ἐξῄεσαν.

16 ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις ἐκδεχομένου αὐτοὺς τοῦ Παύλου, παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, θεωροῦντος κατείδω-

---

und bereitet zugleich v. 13 vor. Auch hier sind es vor allem vornehme hellenische Frauen (13, 50), die, obwohl sie noch keine Beziehung zur Synagoge hatten, gläubig wurden, aber auch Männer (wozu sich aus dem ελλην. Mc. 7, 26 der entsprechende Begriff ergänzt) in nicht geringer Zahl. Auch hier liegt dem Erzähler vor allem daran, **v. 13** hervorzuheben, wie die Juden von Thess., sobald sie erfuhren, dass auch in Beroea von Paul. (vgl. zu v. 2) das Wort Gottes verkündigt wurde, kamen und auch dort die Volksmassen in Bewegung brachten (*σαλ.*, wie II Thess. 2, 2) und verunruhigten (v. 8), um den Apostel auf diese Weise in seiner Heidenmission zu behindern (vgl. I Thess. 2, 16). Bem., wie das *απο της θεσσ.* bereits durch das Hauptverbum *ηλθον* determiniert ist. — **v. 14.** *τοτε*) nach *ευθεως* hebt hervor, dass sofort damals, als diese Agitationen begannen, die Glieder der Gemeinde (v. 10) dieselben für so gefährlich hielten, dass sie Paulus fortschickten, und zwar bis an das Meer (*εως* vor einer anderen Präp., wie Lc. 24, 50). Auch das damit durch *τε* eng verbundene Zurückbleiben nicht nur seines Mitarbeiters, sondern auch seines persönlichen Gehilfen (bem. das *τε* — *και*) scheint die Flucht des Paulus, der nach v. 13 zunächst bedroht war, maskieren zu sollen. — **v. 15.** *καθισταvοντες*) wie Jos. 6, 23. I Sam. 5, 3 im Sinne von: einen zur Stelle bringen, begleiten. Erst in Athen glaubten sie ihn in Sicherheit. Da Paulus offenbar die erste beste Schiffsgelegenheit benutzte, konnten Silas und Tim. erst durch die rückkehrenden Begleiter Nachricht, wohin er gegangen, und den Auftrag empfangen, sie möchten (bem. das abgeschwächte *ινα*, wie Lc. 20, 28) so schnell als möglich zu ihm kommen. Nach 18, 5 scheint der Erzähler nicht zu wissen, dass dieser Befehl ausgeführt und beide (wenn auch nur auf kurze Zeit, vgl. I Thess. 3, 1) zu ihm nach Athen gekommen sind. Zu *εξηεσαν* vgl. 13, 42.

17, 16—34. Paulus in Athen. — *εκδεχομ.*) Während er noch auf Grund des Befehls v. 15 ihre Ankunft erwartete, ward sein Geist (7, 59) entrüstet (vgl. I Kor. 13, 5), weil er beobachtete, wie die Stadt mit Götzen-

λον οὖσαν τὴν πόλιν. 17 διελέγετο μὲν οὖν ἐν τῇ συναγωγῇ τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις καὶ ἐν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας. 18 τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρίων καὶ Στοϊκῶν φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ, καί τινες ἔλεγον· τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; οἱ δέ· ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι, ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο. 19 ἐπιλαβόμενοι δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον, λέγοντες· δυνάμεθα γνῶναι τίς ἡ καινὴ αὕτη ἡ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχή; 20 ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν· βουλόμεθα οὖν γνῶναι τίνα θέλει ταῦτα εἶναι. 21 Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδη-

---

bildern erfüllt war. — **v. 17.** *μεν ουν*) folgert daraus, wie er nicht nur (an den gottesdienstlichen Tagen) in der Synagoge mit den dort sich versammelnden Juden und Proselyten (v. 4) sich unterredete, sondern auch, was er jeden Tag (*κατα πασ. ημερ.*, verstärkt nach Analogie von 13, 27. 15, 36) thun konnte, auf dem Markt (16, 19) mit den (dort) zufällig Anwesenden. — **v. 18.** Das lucan. *δε και* bildet hier den Gegensatz zu dem *μεν* v. 17, sofern auch etliche Philosophen (aus den beiden Hauptschulen) mit ihm anbanden, d. h. sich zu unterreden begannen, worin nach 4, 15 noch nichts Feindseliges liegt. Erst nach dem folgenden sagen einige verächtlich: Was sollte wohl dieser Schwätzer sagen wollen? Der absichtlich inkorrekte Gegensatz (*οι δε*) deutet an, dass es nicht etliche jener Philosophen waren, die doch auf den Verkündiger fremder (*ξενων*, wie Hebr. 13, 9) Gottheiten (*δαιμον.*, im Sinne von I Kor. 10, 20f.), der er zu sein schien, aufmerksam wurden. Da der Satz mit *οτι* eine Bemerkung des Verf. ist (vgl. Mc. 3, 30), so können nicht zwei Gottheiten gemeint sein, sondern dass die immer von diesem Jesus ausgesagte *αναστασις* ihn als eine zweite Gottheit erscheinen liess. — **v. 19.** *επιλαβ.*) freundschaftlich, wie 9, 27. — *ηγαγον*) Dass das nicht von einem Vorführen vor den Gerichtshof, sondern rein lokal gemeint ist', zeigt die verbindliche Frage: können wir erfahren, welches diese neue von dir vorgetragene Lehre ist? Sie wollen ihn also nur aus dem Marktgewühl auf den stillen Areshügel führen, in dessen weihevoller Umgebung er seine neue Götterlehre verkündigen soll. — **v. 20.** *ξενιζοντα*) wie II Makk. 9, 6. I Petr. 4, 4, 12, wird durch das rhetorische *τινα* (vgl. Hebr. 10, 27 *φοβερα τις*) verstärkt: recht befremdendes bringst du uns zu Gehör (*εις τας ακοας*, wie Lc. 7, 1). So wollen wir denn erfahren, was diese (so seltsamen Dinge) sein (d. h. bedeuten, vgl. Lc. 8, 9) wollen. Das *βουλομεθα* steht, weil es nicht mehr ein Wunsch ist, den sie hegen, sondern weil der Entschluss, ihn zu hören, sie bestimmt hat, ihn herzuführen. — **v. 21.** *δε*) führt eine erläuternde Bemerkung darüber ein, wie Athener (ihrem Volkscharakter nach, daher

μοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ηὐκαίρουν ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον. 22 σταθεὶς δὲ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου ἔφη· ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. 23 διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· ἀγνώστῳ θεῷ. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.
24 ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ, 25 οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσ-

---

ohne Art.) insgesamt (also auch die v. 19f. Redenden) und die dort angesessenen Fremden, die ihren Charakter angenommen, für nichts anderes geeignete Zeit (Musse) hatten, als zu sagen etwas oder (wie hier) zu hören etwas, das neuer (v. 19) wäre, als das zuletzt gehörte. Auch diese Schilderung (bem. das Imperf.) ihrer Neugier und Redseligkeit schliesst jeden Gedanken an eine Gerichtsverhandlung aus. — **v. 22.** σταθεις) wie 2, 14, und das εν μεσω τ. αρ. παγ. giebt der Rede eine gewisse Feierlichkeit. Da Paulus damals (vgl. v. 16) in Athen noch ganz allein war, kann dieselbe nicht aus einer augenzeugenschaftlichen Quelle herrühren, sondern nur von dem Erzähler nach Hörensagen und nach der Art, wie er in ähnlichen Fällen den Apostel reden gehört hatte, als Beispiel seiner Heidenmissionspredigt (Gegenstück zu der Synagogenrede Kap. 13) ausgeführt sein. — κατα παντα) Nach allem, was ich sehe, betrachte ich euch als solche, die gottesfürchtiger sind als andere. Bem. das feingewählte δεισιδαιμ. (vgl. das Subst. 25, 19), das sein Urteil über den Gegenstand und die Art ihrer Gottesfurcht dahingestellt sein lässt. — **v. 23.** διερχομ.) c. acc., wie 16, 6: durchwandelnd und immer wieder betrachtend (αναθεωρ., wie Hebr. 13, 7) eure Heiligtümer (σεβασματα, wie II Thess. 2, 4, vgl. Sap. 14, 20. 15, 17), traf ich auch einen Altar, auf welchem die Aufschrift lautete: einem unbekannten Gott. Dass Paul. an einen von ihm gesehenen anknüpft, schliesst nicht aus, dass es mehrere solcher in Athen gab. Absichtlich besagt das neutrische ο (vgl. Joh. 4, 22), dass er nicht jenen unbekannten Gott mit dem von ihm verkündigten identifiziert, sondern dass er das ihnen nach dem in jener Aufschrift liegenden Zugeständnis unbekannte göttliche Wesen, das sie durch Errichtung jenes Altars verehren (ευσεβ. c. acc., wie IV Makk. 11, 5), ihnen verkündige. Bem. das nachdrückliche, den Relativsatz aufnehmende τουτο. — **v. 24.** τον κοσμον) fasst das in den Parallelstellen stehende ουραν. κ. γην (4, 24. 14, 15) zusammen, weil der Schöpfer der Welt noch ausdrücklich als Herr Himmels und der Erde bezeichnet werden soll. Bem. das wiederaufnehmende ουτος und das lucan. υπαρχων. Zu ουκ εν χειρ. — κατοικει vgl. 7, 48. — **v. 25.** ουδε) auch wird er nicht von menschlichen Händen (mittelst Opferdarbringungen) bedient (während es ein θεραπ. Gottes in anderm Sinne

δεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα· 26 ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν, 27 ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καίγε οὐ μακρὰν

---

nach Jes. 54, 17 sehr wohl giebt), als einer der irgend etwas bedarf (προσδ., wie Prov. 12, 9. Sir. 11, 12). Das αυτος betont zur Begründung davon, wie er selbst vielmehr einer ist, der allen (maskulinisch, in Anknüpfung an das in ανθρωπινων liegende Hauptwort) Leben (im leiblichen Sinne, wie Lc. 12, 15. 16, 25) und Odem (πνοη, vgl. Gen. 2, 7. Prov. 24, 12), der das Leben erzeugt, und das Sämtliche giebt, das sie zur Erhaltung desselben bedürfen. — **v. 26.** εποιησεν) schliesst mit dem engverbindenden τε an das ποιησας v. 24 an, wie auch die ganze Menschengeschichte auf einem analogen Wirken Gottes beruht. Zu dem εξ ενος, das die Emendatoren unnötigerweise durch αιματος erläuterten, ergänzt sich aus dem sonst bei παν εθνος ganz überflüssigen Genit. von selbst ανθρωπου. Es hebt lediglich die Einheitlichkeit des Menschengeschlechts hervor, weil nur dann es einer Erklärung bedarf, warum jetzt verschiedene Nationen über die Erde hin, eine jede an ihrem Orte, wohnen, was eben auf das Walten Gottes zurückgeführt werden soll. Der artikellose Ausdruck επι παντ. προσωπ. τ. γ. kann natürlich nicht die ganze Erdoberfläche (im Sinne von Gen. 2, 6) bezeichnen, die ja auch keineswegs jedes Volk bewohnt; sondern jede Gegend ist als ein besonderes Angesicht der Erde, eine besondere Erdfläche (vgl. Jes. 49, 23) gedacht, entsprechend dem παν εθνος, so dass jedes Volk eine andre bewohnen kann. Das ορισας erläutert die Art jenes εποιησεν. Der Gen. τ. κατοικιας αυτων gehört sowohl zu dem artikellosen προστεταγμ. καιρους, d. h. zu den mit den Wanderungen der Völker immer wechselnden Fristen ihres Wohnens auf der ihnen angewiesenen Fläche, als zu dem τας οροθεσιας, d. h. zu den bestimmten Grenzfestsetzungen ihres Wohnens, welche für jede solche Frist den Umfang ihres Gebiets regeln mussten. Eben weil diese Verteilung der Völker über die Erde, welche sie trennt (auch in ihrer Gottesverehrung), von einem Gott herrührt und von einem Menschen ausging, kann sie auch nur einen einheitlichen Zweck haben, wie ihn **v. 27** ausspricht. Der blosse Inf. kann nur von einem Worte abhängen, in dem sein Subjekt liegt, also von κατοικειν. Gott liess sie an den verschiedensten Orten der Erde (nicht etwa an der Stätte seiner Gnadengegenwart) wohnen, damit in ihnen das Verlangen erwache, ihn zu suchen. Zu ει c. opt. vgl. v. 11, nur hier mit dem verstärkten αραγε (statt des einfachen αρα 8, 22) verbunden: ob sie hiernach etwa ihn herausfühlen und finden möchten. Das ψηλαφαν steht nicht von einem Tasten im Dunkeln (wie Hiob 5, 14), sondern gerade von einem handgreiflichen Gewahrwerden (wie Lc. 24, 39),

ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. 28 ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. 29 γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν, χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. 30 τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς

---

das überall möglich sein musste auf der von ihm geschaffenen Erde (v. 24, vgl. Röm. 1, 20), zumal er ja (*καιγε*, wie 2, 18) sich nicht fern (*ου μακραν απο*, wie Lc. 7, 6) befindet von einem jeden von ihnen. Zur Sache vgl. Jerem. 23, 23f. — **v. 28** begründet das (auf den Schluss von v. 25 zurückgreifend) durch ihre ständige Abhängigkeit von ihm, deren Bewusstsein solche handgreifliche Wahrnehmung Gottes ihnen aufdringen musste. Das *εν αυτω* besagt, wie 3, 6. 4, 7. 9f., dass in ihm unser Leben (*ζωμεν*, vgl. die *ζωη* v. 25), wie jede Lebensregung (Gen. 7, 21. 8, 17. 19), die durch die *πνοη* v. 25 in Bewegung gesetzt wird, und unser Sein überhaupt (mit allen seinen Lebensbedingungen, vgl. *τα παντα* v. 25) begründet ist und dauernd beruht. Zu *ως και* vgl. 13, 33. Das *καθ ημας* umschreibt den Gen. (die bei euch wirkenden), wie Eph. 1, 15. Das Dichterwort (*ποιηται*, nur hier) des Ciliciers Aratus kehrt ähnlich auch bei Kleanthes wieder, und war dem Apostel wohl als geflügeltes Wort geläufig. Der, von dem wir stammen (*του* dichterisch für *τουτου*), ist es, von dem wir uns ständig abhängig fühlen müssen. — **v. 29.** *ουν*) Da wir also (nach diesem Dichterwort) ein von ihm (bem. die nachdrucksvolle, gesperrte Stellung des *του θεου*) erzeugtes Geschlecht (7, 13. 13, 26) sind. Das *ουκ οφειλ.* enthält eine Litotes (vgl. Röm. 8, 12) anstatt: wir dürfen nicht wähnen, dass das göttliche Wesen (*το θειον*) ähnlich sei irdischen Substanzen, wie Gold oder Silber (von dem Metall als solchem, anders *αργυριον*, *χρυσιον* 3, 6) oder Stein, einem Gebilde (*χαραγμ.*, so nur hier) von menschlicher Kunstfertigkeit (Apok. 18, 22) oder menschlicher Überlegung (*ενθυμησ.*, wie Mt. 12, 25. Hebr. 4, 12). Genau wie Röm. 1, 23 wird vorausgesetzt, dass die Heiden in den Götzenbildern zwar nicht die Götter selbst sehen, aber doch ihr Wesen für etwas ihnen Ähnliches halten müssen, wenn sie durch dieselben abgebildet werden konnten, während wir, die wir von Gott abstammen, doch etwas völlig anderes sind als jene irdischen Substanzen und die Gebilde aus ihnen. — **v. 30.** *μεν ουν*) folgert aus v. 29, dass die Zeiten, in denen die Heiden Götzenbilder verehrten, Zeiten der Unwissenheit (*αγν.*, wie 3, 17) waren, in denen sie Gott noch nicht gefunden hatten, wie sie sollten und konnten (v. 27f.), während das *μεν* den Gegensatz involviert gegen Zeiten, in welchen diese Entschuldigung nicht mehr gelten wird (vgl. das *τα νυν* im folgenden, wie 4, 29. 5, 38). Denn so gewiss die Sünden der Heiden trotz ihrer relativen Entschuldbarkeit durch die *αγνοια* strafbar bleiben, so hat doch Gott über diese Zeiten gnädig hinweg-

τὰ νῦν ἀπαγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν,
31 καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην
ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν
ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. 32 ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νε-
κρῶν, οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν· ἀκουσόμεθά σου περὶ τού-
του καὶ πάλιν. 33 οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν.
34 τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ

---

gesehen, was nicht zeitliche Gerichte (wie Röm. 1, 24 ff.), aber die Herbeiführung des definitiven Gerichtes ausschloss (vgl. Röm. 3, 25). Der Inf. nach *απαγγ.* drückt, wie oft nach verb. dic. (vgl. 14, 15), ein Sollen aus. Das *παντας* wird durch *πανταχου* (Lc. 9, 6) verstärkt. Das *μετανοειν* fordert nicht bloss die Abkehr von der Thorheit des Götzendienstes, sondern im umfassendsten Sinne eine Sinnesänderung, da ihr Gewissen den Heiden sagt, zu wieviel Sünden sie ihre gegenwärtige Gesinnung verleitete. — **v. 31.** *καθοτι*) wie 2, 24. 45. Die Aufforderung dazu erfolgt angesichts der Thatsache, dass Gott den grossen Gerichtstag (Röm. 2, 5) bereits festgesetzt hat (*εστησεν*, wie I Makk. 4, 59), von dessen Nähe naturgemäss die Heidenmissionspredigt ausging (I Thess. 1, 10). Schon steht Gott im Begriff zu richten den Erdkreis (*οικουμ.*, wie 11, 28). Das erste *εν* bezeichnet die richterliche Gerechtigkeit als die Eigenschaft, in welcher, das zweite die durch ihn bereits bestimmte Person, in der er (als in seinem Bevollmächtigten, vgl. Röm. 2, 16) das Gericht vollziehen wird. Mit *πιστιν* kann nur die Überzeugung gemeint sein, dass dieser Mann es sein wird, von dem Errettung und Verdammnis abhängt, und diesen Glauben bietet Gott selbst dar, d. h. er ermöglicht ihn allen durch seine Auferweckung (13, 34), die als seine göttliche Legitimation und damit als stärkster Antrieb zum Glauben gedacht ist. Die Rede weist mit Absicht zunächst erst andeutend auf den Heilsmittler und den Heilsweg hin, Eine Unterbrechung ist **v. 32** nicht indiziert. In dem, was Paulus redete, hörten sie von einer Totenauferstehung, die ihnen völlig unbegreiflich (vgl. I Kor. 15, 12) und daher Gegenstand ihres Spottes war (*εχλευαζ.*, wie Sap. 11, 14, vgl. das Compos. 2, 13). Wenn dagegen ein Teil der Zuhörer ihn auch wiederum hören wollte, so erhellt, dass sie ihn schon diesmal mit Interesse gehört hatten, und dass ihre Worte nicht bloss eine höfliche Abweisung sind. — **v. 33.** *ουτως*) vertritt eine Verbindungspartikel: mit diesem, allerdings beschränkten, Erfolge ging er fort aus ihrer Mitte. Ähnliche Umschreibungen mit *μεσον* sehr häufig bei Lc. — **v. 34.** *τινες*) mit Nachdruck voranstehend: Es waren nur einige Männer, die, indem sie sich ihm enger anschlossen (*κολληθ.*, vgl. 5, 13. 9, 26), als selbst die Wohlmeinenden v. 32, gläubig wurden. Wenn unter ihnen sogar (*και*) ein Beisitzer des höchsten Gerichtshofs (des Areopag) war, so wird das doch dadurch abgeschwächt, dass ausser ihm nur ein sonst ganz unbekanntes

Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγείτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις, καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.

XVIII, 1 *μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον.* 2 *καὶ εὑρών τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει, προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ, διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης, προσῆλθεν αὐτοῖς,* 3 *καὶ διὰ τὸ ὁμότεχνον εἶναι ἔμενεν παρ᾽ αὐτοῖς, καὶ ἠργάζοντο· ἦσαν γὰρ σκηνοποιοὶ τῇ τέχνῃ.* 4 *διελέγετο δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ κατὰ πᾶν σάββατον, ἔπειθέν τε Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας.* 5 *ὡς δὲ κατῆλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος, συνείχετο τῷ λόγῳ ὁ Παῦλος, διαμαρτυρόμενος*

Weib und einige namenlose andre erwähnt werden. Dieser durchaus nicht schablonenhaft gezeichnete Erfolg muss auf bestimmter Kunde beruhen, die aber durchaus nicht auf einen Quellenbericht hinweist.

18, 1 — 18. Paulus in Korinth. — *χωρισθεις*) mit *εκ*: nachdem er aus Athen geschieden. — **v. 2.** *ευρων*) will offenbar hervorheben, wie ungesucht sich die Beziehungen des Paulus zu dem ihm später so nahestehenden Hause angeknüpft hatten. Schon daher kann Aquila damals noch nicht Christ gewesen sein; es war eben ein Volksgenosse, den er traf, und dazu ein hellenistischer Jude, wie er selbst, weil aus Pontus gebürtig, und ebenfalls erst neuerdings (*προσφ.* wie Deut. 24, 5. Ezech. 11, 3) von Italien angekommen samt seinem Weibe Priskilla (bei Paul. *πρισκα* Röm. 16, 3). Auch das *δια το* c. inf. (4, 2) betont, wie Aquila gar nicht absichtlich nach Kor. gekommen war, sondern weil Claudius befohlen hatte, dass alle Juden Rom verlassen sollten (vgl. Suet. Claud. 25). Da sie beide also fremd in der Stadt waren, machte es sich wie von selbst, dass Paul. das Ehepaar aufsuchte, und erst als sich nach **v. 3** bei diesem Besuche ergab, dass sie Handwerksgenossen seien, blieb er bei ihnen und sie trieben (gemeinsam) ihr Gewerbe (*ηργ.*, wie I Thess. 2, 9. 4, 11), weil sie beide von Handwerk Zeltschneider waren. Dass Paul. bei diesem Zusammenleben sie bekehrte, versteht sich nach allem, was die Erwähnung des Ehepaars veranlasst hat, von selbst. — **v. 4.** *διελεγ. εν τ. συναγ.*) wie 17, 2. 17, und zwar, wie das *κατα παν σαββ.* (13, 27. 15, 21) zeigt, mehrere Wochen lang. Das damit durch *τε* verbundene Imperf. *επειθεν* erzählt nicht den Erfolg seiner Unterredungen, sondern fährt in der Schilderung fort, wie er durch dieselben Juden und Hellenen, welche die Synagoge besuchten (14, 1), zu überreden suchte (13, 43). — **v. 5.** *κατηλθον*) wie 11, 27: sie kamen herab von Maked. nach Korinth. Das *ο τε σιλ. κ. τιμ.* weist auf 17, 14 zurück und zeigt aufs neue, wie der Erzähler (irrtümlich) annimmt, dass sie dem Befehl 17, 15 entgegegen solange

τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν. 6 *ἀντιτασσομένων δὲ αὐτῶν καὶ βλασφημούντων ἐκτιναξάμενος τὰ ἱμάτια εἶπεν πρὸς αὐτούς· τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι.* 7 *καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς οἰκίαν τινὸς ὀνόματι Τιτίου Ἰούστου σεβομένου τὸν θεόν, οὗ ἡ οἰκία ἦν συνομοροῦσα τῇ συναγωγῇ.* 8 *Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ σὺν ὅλῳ τῷ*

---

in Beroea geblieben waren. Das *συνειχετο* (Sap. 17, 19) schildert, wie er ganz von seiner inzwischen begonnenen Lehrthätigkeit (*λογω*, wie I Kor. 2, 4), die insbesondere darauf gerichtet war, ihnen die Messianität Jesu (vgl. 9, 22) zu bezeugen (10, 42), in Beschlag genommen war, was nur motivieren kann, weshalb er nicht sofort nach ihrer Ankunft mit ihnen weiterreiste. Es scheint also, als hätten die Missionare ursprünglich die Absicht gehabt, nach Erledigung des ihnen gewordenen Auftrags (16, 9 f.) heimzukehren, und als habe nur die während des Wartens auf die Gefährten einmal begonnene Wirksamkeit den Paul. bewogen, zu bleiben. — **v. 6.** *αντιτασσ.*) wie Röm. 13, 2, zeigt, dass es auch hier dem Erzähler darauf ankam zu betonen, wie auch seine eifrigsten Bemühungen um die Juden nur den Widerstand und die Lästerungen (13, 45) derselben hervorriefen, sodass er sich völlig von ihnen lossagen musste. Das Ausschütteln der Kleider ist, wie das Abschütteln des Staubes (vgl. 13, 51), symbolisches Zeichen davon. Zu *το αιμα κτλ.* (II Sam. 1, 16) ergänze nach Mt. 23, 35 *ελθετω*. Die Schuld davon, wenn einst ihr Unglaube blutig bestraft wird, trifft nur sie selbst, er ist rein davon (vgl. Gen. 24, 8. Mt. 27, 24) von jetzt ab (*απο τ. νυν*, wie Lc. 1, 48. 5, 10), wo er mit allem Eifer ihnen die Wahrheit bezeugt hat. Bem., wie hier zum zweiten Male (vgl. 13, 46) die prinzipielle Wendung des Paulus zur Heidenmission durch den Unglauben der Juden motiviert wird. Das *πορευσομαι* setzt keineswegs eine intendierte Abreise voraus, sondern bezeichnet nur ein Fortgehen von der gegenwärtigen Stätte seiner Wirksamkeit zu einer andern, die er nach **v. 7**, nachdem er die Synagoge verlassen (*μεταβ.*, vgl. Lc. 10, 7), in dem Hause eines Proselyten (16, 14) namens Titius Justus fand. Dass dessen Haus gerade an die Synagoge angrenzte, hebt nur hervor, wie er den Bruch mit der Synagoge ostensibel vollzog, und beabsichtigt keineswegs, noch weiterhin Anknüpfungspunkte in der Synagoge zu gewinnen. Darum schliesst sich **v. 8** unmittelbar daran die Notiz, wie der Synagogenvorsteher (13, 15), den Paulus nach I Kor. 1, 14 persönlich taufte, gläubig wurde (*επιστ.* c. dat., wie 16, 15) mit seinem ganzen Hause (10, 2), es also innerhalb der Synagoge selbst zu einem Schisma kam. Aber auch viele aus der griechischen (heidnischen) Stadtbevölkerung, da sie hörten, wie die Messiasgläubigen sich von der Synagoge getrennt hatten (mit der man nichts zu thun haben mochte), kamen zum Glauben und liessen sich

οἴκῳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τῶν Κορινθίων ἀκούοντες ἐπίστευον καὶ ἐβαπτίζοντο. 9 εἶπεν δὲ ὁ κύριος ἐν νυκτὶ δι' ὁράματος τῷ Παύλῳ· μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει καὶ μὴ σιωπήσῃς, 10 διότι ἐγώ εἰμι μετὰ σοῦ καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεταί σοι τοῦ κακῶσαί σε, διότι λαός ἐστίν μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. 11 ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἓξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. 12 Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας κατεπέστησαν ὁμοθυμαδὸν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Παύλῳ καὶ ἤγαγον αὐτὸν

---

taufen. Das fehlende Objekt zu *ακουοντες* ergänzt sich aus dem Zusammenhang, wie 13, 48. Das Imperf. schildert den natürlich allmählich sich herausstellenden Erfolg. — **v. 9.** *ειπεν δε*) zeigt, wie Christus selbst diesen entscheidenden Schritt des Apostels bestätigte. Das *εν οραμ.* 9, 10 wechselt mit dem instrumentalen *δι οραμ.*, weil das Gesicht noch ausdrücklich als Nachtgesicht bezeichnet werden soll. Zu *μη φοβου* vgl. Lc. 1, 13. 30. Paulus musste, selbst wenn er eine Wirksamkeit unter den Heiden beginnen wollte, fürchten, durch die Feindschaft der Juden vertrieben zu werden, wie in Thess. und Beroea. Mit dem absoluten *λαλει* (6, 10. 11, 15), welches zu dauernder Verkündigung auffordert (imper. praes.), verbindet sich das aoristische *μη σιωπησ.* (Jes. 62, 1. Lc. 1, 20), weil mit jedem Eintritt des Schweigens eben das Reden aufhört. Das erste *διοτι* in **v. 10** begründet das *μη φοβ.* durch die Zusage seines Beistandes (vgl. 7, 9. 10, 38), der ihn vor jeder Gefährdung schützt, das zweite, weshalb ihm Gott dadurch ein längeres Predigen ermöglicht. Zu *επιθησ.* vgl. das Decomp. Psal. 3, 7: keiner wird sich an dich machen, um dich zu schädigen (Gen. des Inf., wie 3, 2. 12). Natürlich handelt es sich um einen erfolgreichen Versuch, ihn zu schädigen (*κακ.*, wie 7, 6. 19. 12, 1). Das *λαος μοι εστιν* weist darauf hin, dass viele dort seien, die von Gott zum Heile bestimmt sind (13, 48) und darum Christo bereits angehören. — **v. 11.** *εκαθισεν*) vom ruhigen Verweilen, wie Lc. 24, 49. Das *δε* bestimmt näher, wie lange er infolge der Weisung v. 9f. in Korinth verblieb. Die anderthalb Jahre umfassen wohl den überlieferten Gesamtaufenthalt in Korinth. Das *εν αυτοις* geht ad syn. auf die Bewohner der Stadt unter denen er das Wort Gottes (4, 29, 31) lehrte (vgl. 11, 26). Von dieser Wirksamkeit des Paulus, welcher der Hauptteil der korinthischen Gemeinde seinen Ursprung verdankte, wird nichts näheres erzählt, als die gegen den Schluss derselben fallende Erfüllung der Verheissung in v. 10a, sodass sich auch hier wieder zeigt, dass die Erzählung nicht aus einer augenzeugenschaftlichen Quelle stammen kann. — **v. 12.** *ανθυπατου*) wie 13, 7. Da mit dieser Zeitangabe der Zwischenfall, welcher das ruhige Verweilen des Paulus stören zu wollen schien (*δε*), eingeführt wird, muss erst gegen Ende der anderthalb Jahre Jun. Annaeus Gallio, der Bruder des Philosophen Seneca, Prokonsul geworden sein. Die

ἐπὶ τὸ βῆμα, 13 λέγοντες ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν. 14 μέλλοντος δὲ τοῦ Παύλου ἀνοίγειν τὸ στόμα εἶπεν ὁ Γαλλίων πρὸς τοὺς Ἰουδαίους· εἰ μὲν ἦν ἀδίκημά τι ἢ ῥᾳδιούργημα πονηρόν, ὦ Ἰουδαῖοι, κατὰ λόγον ἂν ἀνεσχόμην ὑμῶν. 15 εἰ δὲ ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς, ὄψεσθε αὐτοί· κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι. 16 καὶ ἀπήλασεν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ βήματος. 17 ἐπιλαβόμενοι δὲ πάν-

---

Juden, die sich auch hier einmütig wider Paulus erhoben, müssen sich von ihm billige Anhörung ihrer Beschwerde versprochen haben und schleppen ihn darum vor (*αγειν επι*, wie 9,21) seinen Richterstuhl. Dass die Juden es hier mit Anbringung einer geordneten Klage versuchen, zeigt, dass Paulus bereits zu viel Anhang unter der Bevölkerung, namentlich der niederen Stände (I Kor. 1, 26ff.), gewonnen hatte, um dieselbe, wie sonst, gegen ihn aufzureizen. — **v. 13.** *παρα τ. νομον*) Da die Juden im römischen Reich freie Religionsübung hatten, musste dieselbe auch staatlich geschützt sein, so dass, wenn ein Jude eine dem mosaischen Gesetz zuwiderlaufende Religionsübung lehrte und die Menschen (wohl besonders die Proselyten), indem er sie zu beschwatzen suchte (bem. das verstärkende Compos. *αναπ.*, wie Jerem. 29, 8), verwirrte und vom rechten Wege abführte, derselbe entweder daran gehindert oder als Verbreiter einer religio illicita bestraft werden konnte. — **v. 14.** *μελλοντος*) wie 17, 31. Paulus war bereits im Begriff, den Mund aufzuthun (ohne Feierlichkeit, wie etwa 10, 34), um sich zu verteidigen; aber der Prokurator hielt es nicht für nötig, den Beklagten zu hören, da die Sachlage ihm schon infolge der Anklage, die natürlich in v. 13 nur kurz formuliert, aber, wie aus v. 15 erhellt, von den Juden ausführlicher begründet war, klar schien. Wenn irgend eine unrechte Handlung oder ein bösartiger Spitzbubenstreich vorläge, so würde ich mit Grund (*κατα λογον*, wie III Makk. 7, 8) euch ertragen, d. h. geduldig anhören. — **v. 15.** *ει δε*) setzt dem als nicht vorhanden v. 14 dargestellten Fall den thatsächlich vorliegenden (16, 15) entgegen: wenn aber doch, wie zu Tage liegt, Streitfragen (15, 2) vorliegen über eine Lehre oder Benennungen (d. h. ob man Jesum den Messias, den *κυριος* oder den Sohn Gottes nennen soll) oder eine innerjüdische (*του καθ υμας*, vgl. 17, 28) Gesetzesbestimmung (vgl. das *παρα τ. νομ.* v. 13 und z. B. 10, 28), so will ich in diesen Dingen nicht Richter sein. In der artikellosen Aufzählung derselben liegt eine gewisse Geringschätzung und jedenfalls die Erklärung, dass der durch das römische Gesetz geschützte gesetzliche Kultus als solcher dadurch nicht bedroht sei. Das *οψεσθε* (vgl. 15, 6) *αυτοι* verweist die rein innerjüdische Sache vor ihr eigenes Forum. — **v. 16.** *απηλασεν*) In der kurzen Abweisung liegt ebenfalls eine gewisse Geringschätzung der Juden. — **v. 17.** *επιλαβ.*) in

τες Σωσθένην τὸν ἀρχισυνάγωγον ἔτυπτον ἔμπροσθεν τοῦ βήματος· καὶ οὐδὲν τούτων τῷ Γαλλίωνι ἔμελεν. 18 ὁ δὲ Παῦλος ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς, τοῖς ἀδελφοῖς ἀποταξάμενος ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν, καὶ σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας, κειράμενος ἐν Κενχρεαῖς τὴν κεφαλήν· εἶχεν γὰρ εὐχήν.

19 κατήντησαν δὲ εἰς Ἔφεσον, κἀκείνους κατέλιπεν αὐτοῦ,

---

feindlichem Sinne, wie 16, 19. Die *παντες* können nach dem Kontext (vgl. v. 12. 16) nur die Juden sein, die ihren Ärger darüber, dass der Synagogenvorsteher (also der Nachfolger des Krispus v. 8, der vielleicht später ebenfalls Christ wurde, vgl. I Kor. 1, 1), welcher selbstverständlich die Sache vor dem Prokonsul führte, dies so erfolglos gethan hatte, an ihm ausliessen. Das *εμπρ. τ. βημ.* kommt in Betracht, weil Gallio auch diese Prügelei für eine innerjüdische Streitigkeit hielt, um die er, wie über all dergleichen (bem. das *ουδεν τουτων* Lc. 18, 34), sich nicht kümmerte. Auch diese ganze Szene, so lebendig sie erzählt, ist natürlich nach Hörensagen dargestellt. — **v. 18.** *ετι*) hebt ausdrücklich hervor, wie dieser Angriffsversuch ihn so wenig schädigte (v. 10), dass er noch reichliche Zeit dort verbleiben und dann ruhig von den Brüdern Abschied nehmen konnte (*αποταξ.*, wie Lc. 9, 61), um sich nach Syrien einzuschiffen. Das *εις τ. συρ.* zeigt, dass es sich um definitive Rückkehr von der Missionsreise handelte, weshalb ihn sicher Silas und Tim. begleiteten, was der Erzähler als selbstverständlich voraussetzen darf. Dagegen hebt er hervor, dass seine Gastfreunde (v. 3) mit ihm reisten. Dass abweichend von v. 2 Priskilla voransteht, wie Röm. 16, 3. II Tim. 4, 19, kann seinen Grund nur darin haben, dass sie im Eifer für die Sache des Evangeliums den Aquila's übertraf, dass also beide, weil inzwischen bekehrt, sich fortan der Missionsarbeit widmen wollten, wofür in der bereits fest gegründeten Gemeinde zu Korinth kein Anlass mehr war. Obwohl die Verbindung des *ακυλας* mit *κειραμενος* sich sprachlich empfiehlt, so ist sie doch sachlich ganz unmöglich, da eine solche Notiz über Aquila völlig unbegreiflich bliebe. Dagegen liegt es nahe, dass die Haarschur (vgl. II Sam. 14, 26. Hiob 1, 20), die bei der Abreise von Korinth geschah, die Lösung eines Gelübdes war (vgl. Num. 6, 5. 18), das Paulus nach der ihm v. 9 f. gewordenen Verheissung gethan hatte, er wolle sich (als ein dem Herrn zu seinem Dienst Geweihter) das Haar wachsen lassen, bis der Herr seine Verheissung erfüllt und nach gesegneter Thätigkeit ihm eine ungefährdete Heimkehr beschieden habe. Dass diese Übung einer frommen Sitte mit der Frage der Gesetzesverpflichtung und Heilserlangung schlechterdings nichts zu thun hat, liegt am Tage.

18, 19 — 19, 7. Die Übersiedlung nach Ephesus. — *κατηντ. δε εις*) wie 16, 1. Sie hatten also zunächst nur Schiffsgelegenheit nach Eph. gefunden, von wo Paulus leicht nach Syrien weiter zu kommen

αὐτὸς δὲ εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν διελέξατο τοῖς Ἰουδαίοις.
20 *ἐρωτώντων δὲ αὐτῶν ἐπὶ πλείονα χρόνον μεῖναι οὐκ ἐπέ-*
νευσεν, 21 *ἀλλὰ ἀποταξάμενος καὶ εἰπών· πάλιν ἀνακάμψω*
πρὸς ὑμᾶς τοῦ θεοῦ θέλοντος, ἀνήχθη ἀπὸ τῆς Ἐφέσου, 22 *καὶ*
κατελθὼν εἰς Καισαρείαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλη-
σίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν, 23 *καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ ἐξῆλ-*
θεν, διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν,

21 Rcpt. add. p. *ειπων: δει με παντως την εορτην την ερχομενην ποιησαι εις ιεροσολυμα. παλιν δε*

---

hoffen durfte. Hier musste der Plur. stehen, weil bemerkt werden soll, dass er Prisk. und Aquila dort (*αυτου*, Adv., wie Gen. 22, 5) zurückliess. Darin liegt bereits deutlich, dass er Ephesus für eine wichtige Stätte der Mission hielt, welche die beiden dort beginnen sollten, während er selbst (bem. das lucan. *αυτος*) für jetzt (wohl infolge des Verbots 16, 6) nicht die Absicht hatte, dort eine Wirksamkeit zu beginnen. Er benutzte nur, wie v. 4, den notgedrungenen Aufenthalt daselbst, bis er weitere Schiffsgelegenheit nach Syrien fand, um in die Synagoge zu gehen und sich dort mit den Juden zu unterreden (17, 2. 17). Daher erfüllt er auch die Bitte der Juden **v. 20,** eine längere Zeit über (bei ihnen) zu verweilen, nicht. Zu *επενευσεν* (er winkte ihnen nicht zu zum Zeichen der Gewährung) vgl. II Makk. 4, 10. 11, 15. — **v. 21.** *αλλα*) Vielmehr versprach er ausdrücklich beim Abschiede sein Wiederkommen (*ανακαμψ.* mit pleonastischem *παλιν*, vgl. 11, 10) nur für den Fall, dass er ausdrücklich dazu göttliche Weisung empfangen sollte (*θεου θελ.*, wie Jak. 4, 15). Zu *ανηχθη* vgl. 13, 13. 16, 11: er fuhr ins offene Meer hinauf. — **v. 22.** *κατελθων εις*) hier vom Herabfahren zur Küste. Die Landung in Caesarea statt im Hafenplatz für Antioch. (Seleucia, vgl. 13, 4) war wohl ebenfalls durch die Schiffsgelegenheit, die man gefunden hatte, bedingt. Da dies der beste Hafenplatz für Jerus. war (9, 30), kann das *αναβας* (trotz des fehlenden *εις ιεροσ.*) nur von dem Hinaufziehen nach Jerus. verstanden werden, wo er die Gemeinde begrüsste. Dieser Besuch lag um so näher und erscheint dem Erzähler so selbstverständlich, dass er ihn nur flüchtig andeutet, weil Paulus dabei den Silas in seine Heimat (15, 22) zurückbegleitete. Auch das *κατεβη εις αντ.* ist nur verständlich, wenn er von Jerusalem aus dorthin hinabstieg (16, 8). — **v. 23.** *ποιησ. χρον.*) wie 15, 33: nachdem er etliche Zeit (dort) verweilt, begab er sich wieder auf Reisen. Zu dem absoluten *εξηλθ.* vgl. 15, 40. 16, 3, zu *διερχ. τ. γαλ. χωρ. κ. φρυγ.* 16, 6. Das *καθεξης* motiviert die umgekehrte Ordnung, da hier Phryg., das näher nach Ephes. zu lag, auf Gal. folgt. Welchen Weg er auch von Antioch. aus einschlug, so lag dies immer so ab von demselben, dass er dorthin nur kommen konnte, wenn es seine Absicht bei der neuen Reise war, auch die dortigen Jünger zu stärken. Aber auch das *παντας* vor *τ. μαθητ.*

στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς. 24 *Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλὼς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατήντησεν εἰς Ἔφεσον, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς.* 25 *οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάνου,* 26 *οὗτός τε ἤρξατο παρρησιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ.*

---

ist nur verständlich, wenn es dort neben von ihm Bekehrten auch solche gab, die nicht von ihm bekehrt waren. Obwohl also 16, 6 weder von Bekehrungen in Gal., noch in Phryg. die Rede ist, so blickt hier doch durch, wie der Erzähler weiss, dass Paulus einst in Galatien missioniert hatte, während nach Phryg. sich von dort aus das Evangelium verbreitet haben muss. Die auffallende Kürze der Erzählung v. 22f., die wieder jede augenzeugenschaftliche Quelle ausschliesst, erklärt sich daraus, dass der Erzähler nur zu der Rückkehr des Apostels nach Ephesus überleitet, die v. 24—28 vorbereitet wird. — **v. 24.** *λογιος*) geht auf die Beredsamkeit des geborenen Alexandriners, da seine Gelehrsamkeit, insbesondere seine Bewandertheit (*δυνατος εν*, wie 7, 22) in der Schrift, nachher noch ausdrücklich hervorgehoben wird. — **v. 25.** *ουτος*) lucan. Wiederaufnahme des Subj., schildert, wie er unterwiesen war (*κατηχ.* c. acc., wie Lc. 1, 4) in betreff des Weges zum Heil (vgl. 16, 17), den Gott (wenn auch durch Christum) gewiesen hat. Das *ζεων τ. πνευμ.* bezeichnet, wie Röm. 12, 11, dass er, durch den (heiligen) Geist in brennende Glut versetzt, redete (vgl. 6, 10). Das *διδασκειν* geht nach v. 11 auf die Missionspredigt, die eine Belehrung über das, was Jesum betraf (vgl. Lc. 24, 19), in erster Linie über seine Messianität, erforderte und bei ihm also eine genaue (vgl. das *ακριβως* Lc. 1, 3) Kenntnis desselben vorraussetzte, was wegen der einzigen Ausnahme, die hervorgehoben werden soll, ausdrücklich konstatiert wird. Wenn er nur die Johannestaufe (1, 22) kannte (*επιστ.*, wie I Tim. 6, 4, anders als 10, 28. 15, 7), so folgt daraus nicht, dass er ein Johannesjünger war, sondern lediglich, dass er (wie es bei einem Alexandriner sehr begreiflich) einem Kreise messiasgläubiger Juden angehörte, der ausser Zusammenhang mit der Urgemeinde stand und von der dort eingeführten Taufe auf den Namen Jesu (2, 38) nichts wusste, aber trotzdem (nach Analogie von 10, 44) den Geist mit seinen Gaben auf Grund des Glaubens empfangen hatte. — **v. 26.** *ουτος*) das *ουτος* v. 25 wiederaufnehmend, wie 7, 36ff., drückt mit dem engverbindenden *τε* aus, dass er infolge seiner nach v. 25 ihm zum Bedürfnis gewordenen Thätigkeit, sobald er nach Ephesus kam, auch in der (dortigen) Synagoge freimütig zu reden (13, 46. 14, 3) begann. Das *ακουσ. αυτου* zeigt, dass die Eheleute, obwohl längst bekehrt, sich noch, wie fromme Juden, zur Synagoge hielten. Auch hier steht die Prisk. voran, wie v. 18, weil sie auch in diesem Fall sich als die in christlichen Dingen Erfahrenere und Eifrigere bewies, wenn auch ihre Wirksamkeit unter ihren Volks-

ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο αὐ-
τὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ. 27
βουλομένου δὲ αὐτοῦ διελθεῖν εἰς τὴν Ἀχαΐαν, προτρεψάμενοι
οἱ ἀδελφοὶ ἔγραψαν τοῖς μαθηταῖς ἀποδέξασθαι αὐτόν, ὃς
παραγενόμενος συνεβάλετο πολὺ τοῖς πεπιστευκόσιν διὰ τῆς
χάριτος. 28 *εὐτόνως γὰρ τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο δη-*
μοσίᾳ ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.
XIX, 1 *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν Ἀπολλὼ εἶναι ἐν Κορίνθῳ Παῦ-*
λον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἐλθεῖν εἰς Ἔφεσον καὶ εὑρεῖν

---

genossen sich auf Belehrung derselben im häuslichen Kreise beschränkte (vgl. das *προσελαβ.*). Ihre genauere Auseinandersetzung des Heilsweges bezog sich nach v. 25 auf die Notwendigkeit der Taufe auf den Namen Jesu; doch wird nicht berichtet, dass man bei ihm, an dem sich bereits die Gaben des Geistes erzeigten, die Vollziehung derselben noch für notwendig erachtete, wie bei den Unbeschnittenen 10, 47 ff. — **v. 27.** *βουλ.*) als er den Entschluss fasste, nach Achaja zu gehen (*διελθ. εις* von der Überfahrt zur See, wie Lc. 8, 22). Bem., wie hier bereits Gläubige (ausser Aquila) in Ephesus vorausgesetzt sind, die durch ihre *επιστ. συστατ.* (II Kor. 3, 1) den Jüngern in Achaja den Antrieb gaben (*προτρεψ.* wie II Makk. 11, 7. Sap. 14, 18) ihn aufzunehmen (*αποδεχ.*, wie Lc. 8, 40. 9, 11). Zu der Fortführung der Erzählung mit dem Relat. vgl. 16, 14. Das Med. *συνεβαλετο* steht hier, wie Sap. 5, 8, von der Hilfe, die er vielfältig den gläubig gewordenen unter seinen Volksgenossen in ihrem Streite mit den ungläubig gebliebenen leistete. Da deren in Korinth weitaus die Mehrzahl, wird hervorgehoben, wie es bei ihnen nur die (göttliche) Gnade (*χαρις*, absolut, wie 6, 8) war, durch die sie gläubig geworden. — **v. 28.** *εντονως*) nachdrücklich, kräftig, wie Lc. 23, 10. Das Decomp. drückt sehr stark aus, wie er ihnen öffentlich (16, 37), also wohl besonders in der Synagoge, aller Widerrede entgegen Überführung von ihrem Unrecht zu teil werden liess, indem er mittelst der Schrift erwies, dass Jesus der Christ sei (v. 5). Dass dadurch auch die Gemeinde in ihrer Entwicklung gefördert wurde (I Kor. 3, 6), versteht sich von selbst; aber auffällig ist, dass einer Wirksamkeit unter dem heidenchristlichen Teil der Gemeinde (v. 8) garnicht gedacht ist. — **19, 1.** *τ. ανωτ. μερη*) sind die auf dem bergigen Hochland Kleinasiens belegenen Gegenden Galatiens und Phrygiens, und die absichtliche Anknüpfung an 18, 23 soll besagen, dass Ephesus bei der Durchwanderung jener Provinzen sein nächstes Reiseziel war. Die Zeitbestimmung (*εν τω ειναι*) aber kann nur die Absicht haben, zu erklären, wie Paulus des ihm 18, 21 noch zweifelhaften göttlichen Willens, ob er nach Ephesus für für längere Zeit zurückkehren solle, gewiss ward. Er wäre nämlich, wie 16, 1, zuerst nach dem Endpunkt seiner vorigen Missionsreise gegangen, wenn nicht zur Zeit, als er auf seinem Wege dorthin nach Ephesus kam,

τινὰς μαθητάς, 2 εἶπέν τε πρὸς αὐτούς· εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλά-
βετε πιστεύσαντες; οἱ δὲ πρὸς αὐτόν· ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα
ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν. 3 εἶπέν τε· εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε;

---

jener Apollos, von dem 18, 24ff. erzählte (bem. den rückweisenden Art. und das betonte Voranstehen des Subj., dem ebenso παυλον gegenübertritt), dort gewesen wäre, sodass also die Gemeinde wohl versorgt war. Bei dieser Gelegenheit wird auch erst klar, dass es sich bei des Apollos Gehen nach Achaja (18, 27) um die korinthische Gemeinde handelt, die nach der Darstellung der Act. weitaus der Haupterfolg der zweiten paulinischen Missionsreise war. Es kam aber hinzu, dass er auch unter den Jüngern in Ephesus etliche solche fand, die seiner Arbeit an ihnen noch dringend bedurften. Daher schliesst sich auch **v. 2** das ειπεν προς αυτους mit τε aufs engste ans Vorige an, weil die Begegnung mit ihnen notwendig seine Frage provozierte, ob sie (ει in direkter Frage, wie 1, 6. 7, 1) bei ihrem Gläubiggewordensein heiligen Geist empfangen hätten. Zur Sache vgl. Gal. 3, 2. Da sich in der Wirklichkeit nicht absehen lässt, was eine solche Frage veranlassen konnte, ist diese Frage nur die schriftstellerische Form, durch welche eine eigene Erklärung derselben über den Mangel, an dem ihr Christentum noch litt, eingeführt wird. Daher auch der enge Anschluss ihrer Antwort ohne neues ειπον (2, 38). Das αλλα motiviert die Verneinung: im Gegenteil! Auch diese μαθηται, die ausdrücklich als Gläubige bezeichnet werden, können keine Johannesjünger sein, die noch auf den kommenden Messias warten. Wie überall in dem Paulinismus der Lucasschriften die Bedeutung des heiligen Geistes und seiner Wirkungen so stark hervortritt, so erscheint es hier als der spezifische Mangel ihres Christentums (vom paulinischen Standpunkte aus), dass sie von dem Vorhandensein (und Wirken) heiligen Geistes in der Gemeinde (vgl. zur Sache Joh, 7, 39) noch nichts gehört haben. — **v. 3.** ειπεν τε) Auch hier zeigt die enge Verbindung mit τε, dass diese Frage nur die notwendige Ergänzung der vorigen ist, d. h. dass der Erzähler dadurch die eigentliche Erklärung über sie motivieren will. Das ουν setzt nach I Kor. 12, 13 voraus, dass solche, die von dem Vorhandensein des Geistes noch nichts wissen, unmöglich richtig getauft (βαπτ. εις, wie I Kor. 1, 13) sein können. Auch hier ist ihre lediglich nach der Frage (εις τι) formulierte, in der Sache unmögliche Antwort nur der schriftstellerische Ausdruck dafür, dass sie nur die Johannestaufe kannten, wie Apollos 18, 25, bei dem freilich, da sich bei ihm bereits die Gaben des Geistes erzeigten, von dem ersten Mangel (v. 2) nicht die Rede sein konnte, weshalb auch nichts über ihre Zusammengehörigkeit mit ihm gesagt ist. Auch hieraus erhellt übrigens nicht, dass sie Johannesjünger waren, sondern nur, dass sie (bei ihrer Bekehrung) getauft waren mit einer Taufe, wie sie Johannes eingeführt, d. h. mit einer die Sinnesänderung versinnbildenden. Eine solche Taufe mochte auch Apollos empfangen

οἱ δὲ εἶπαν· εἰς τὸ Ἰωάνου βάπτισμα. 4 εἶπεν δὲ Παῦλος· Ἰωάνης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας, τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσιν, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν. 5 ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, 6 καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον. 7 ἦσαν δὲ οἱ πάντες ἄνδρες ὡσεὶ δώδεκα.

8 εἰσελθὼν δὲ εἰς τὴν συναγωγὴν ἐπαρρησιάζετο ἐπὶ μῆνας τρεῖς διαλεγόμενος καὶ πείθων περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.

---

haben, obwohl es 18, 25 nicht gesagt ist. — **v. 4.** Paulus erinnert daran, dass Johannes bei der Busstaufe (13, 24), mit der er taufte, ausdrücklich dem Volke (Jsrael, vgl. 13, 31) gesagt habe, sie sollten glauben an den nach ihm Kommenden. Zu dem abgeschwächten *ινα* vgl. 17, 15, zu dem mit grossem Nachruck sogar dem *ινα* (vgl. Gal. 2, 10 und schon Act. 5, 35) voraufgestellten *εις* bei *πιστ.* im paulinischen Sinne 10, 43. 14, 23, zu dem *ερχ. μετ αυτον* 13, 25. Das *τουτ εστιν* ist nicht Worterklärung, wie 1, 19, sondern Sacherklärung, wie Röm. 7, 18. War hiernach die Busstaufe lediglich für solche bestimmt, die erst glauben sollten, so kann sie für *πιστευσαντες* v. 2 unmöglich genügen. Die ganze rein schriftstellerisch gestaltete Darstellung dieses Gesprächs zeigt, dass dieselbe nicht von einem Ohrenzeugen herrührt, sondern von Lc. nach Hörensagen konzipiert ist. — **v. 5.** *ακουσαντες δε*) ohne Objekt, das sich aus dem Vorigen von selbst ergänzt, wie 18, 8. Zu *εβαπτισθ. κτλ.* vgl. 8, 16. Hier muss (anders 18, 26) die Wiedertaufe erfolgen, damit sie unter Handauflegung des Paulus **v. 6** den Geist empfangen können, wie die Samariter 8, 17, infolge dessen (*τε*) nun die wahrnehmbaren Geisteswirkungen eintraten, nämlich das Zungenreden (10, 46), zu dem hier nach I Kor. 14 das *προφητ.* (2, 17) hinzutritt, weil sich an dieser Erfüllung der Verheissung 2, 38 ihnen der spezifische Unterschied der christlichen Taufe von der johanneischen zu erfahren geben soll. — **v. 7.** *ησαν δε*) erläuternde Näherbestimmung über die Zahl der sämtlichen Männer, von denen seit v. 1 die Rede war. Das *ωσει* (2, 41) schliesst jede Bedeutung der Zwölfzahl, um deretwillen sie erdichtet sein könnte, aus.

19, 8—41. Paulus in Ephesus. — *εισελθ. εις τ. συν.*) wie 18, 19, da er ja den Juden daselbst sein Wiederkommen unter der jetzt eingetretenen Voraussetzung (vgl. v. 1) in Aussicht gestellt hatte. Von seiner über drei Monate sich erstreckenden (*επι*, wie 18, 20) Wirksamkeit wird wieder gar nichts erzählt, so dass hier unmöglich eine augenzeugenschaftliche Quelle zu Grunde liegen kann; es wird dieselbe nur in der gewöhnlichen schablonenhaften Weise charakterisiert (*επαρρ.*, wie 18, 26, *διαλ.*, wie 18, 4. 19). Das *πειθων* (18, 4) *περι τ. βασ. τ. θ.* deutet an, dass hier, wo er längere Zeit williges Gehör in der Synagoge fand, er zu dem

9 ὡς δέ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπείθουν κακολογοῦντες τὴν ὁδὸν ἐνώπιον τοῦ πλήθους, ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν ἀφώρισεν τοὺς μαθητάς, καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου.
10 τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο, ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας.
11 δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου,
12 ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας

Versuch fortgehen konnte, über den nächsten Beweis für die Messianität Jesu hinaus sie von der richtigen Auffassung des Gottesreiches, d. h. der zu erwartenden messianischen Vollendung zu überzeugen. — **v. 9** zeigt, entsprechend dem immer wieder von Lc. hervorgehobenen Gesichtspunkt, wie es auch hier schliesslich zum Bruch mit der Synagoge kam, als einige, die verstockt (*εσκληρ.*, wie Röm. 9, 18) und infolge dessen ungehorsam wurden, den (von Paul. gewiesenen) Weg (*οδον*, wie 9, 2) schmähten. Dass sie dies fortgesetzt thun durften (bem. die Imperf.) angesichts der Menge, zeigt, dass es ihnen allmählich doch gelungen war, dieselbe von ihrer Neigung für die Predigt des Paulus abwendig zu machen. Die Folge davon war, dass nicht er allein sich von ihnen trennte (*αποστ. απο*, wie 15, 38), sondern auch die Jünger, die bisher also noch an der Synagogengemeinschaft mit ihren Volksgenossen festgehalten hatten, von derselben absonderte, indem er fortan seine Unterredungen in dem Hörsaal eines gewissen Tyrannus (wohl eines heidnischen Rhetor), den er für diesen Zweck gemietet hatte, hielt, und zwar täglich, also auch an den Tagen, wo Gottesdienst in der Synagoge stattfand, womit die Lostrennung von derselben besiegelt war. — **v. 10.** Auch von diesem auf zwei weitere Jahre sich erstreckenden Reden im Auditorium des Tyr. wird nichts näheres erzählt (vgl. zu v. 8), sondern nur ganz im allgemeinen der reiche Erfolg desselben berichtet: der stark hyperbolische Ausdruck (*παντ. τ. κατοικ. τ. ασ.*, vgl. 1, 19) rechtfertigt sich dadurch, dass Eph. im lebhaftesten Verkehr mit allen Teilen Vorderasiens stand. Zur Sache vgl. I Kor. 16, 9. Erst hier wird angedeutet, wie diese umfassende Wirksamkeit sich auch auf Heiden erstreckte. Eng mit dieser Lehrthätigkeit verknüpft das *τε* **v. 11** seine Wunderthätigkeit als die notwendige Ergänzung derselben, durch die Gott sie gewissermassen legitimierte (*ο θεος εποιει*, wie 2, 22. 15, 12). Bei den *δυναμεις*, die hier allein genannt, ist nach dem *ου τ. τυχ.* (III Makk. 3, 7) an solche Machtthaten gedacht, wie sie gewöhnlich nicht vorkamen. Sowohl das *δια τ. χειρ.* (5, 12. 14, 3), als das dem *ωστε* in v. 10 parallele *ωστε* **v. 12** zeigt, dass der Verf. in erster Linie an Krankenheilungen denkt. Das steigernde *και* (sogar) schildert, wie man auch da, wo seine Hände nicht unmittelbar thätig waren, doch seine Wunderkraft auszunutzen suchte. Bem. die

ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους τά τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι. 13 *ἐπεχείρησαν δέ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, λέγοντες· ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει.* 14 *ἦσαν δέ τινος Σκευᾶ Ἰουδαίου ἀρχιερέως ἑπτὰ υἱοὶ τοῦτο ποιοῦντες.* 15 *ἀποκριθὲν δὲ τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν εἶπεν αὐτοῖς· τὸν μὲν*

---

prägnante Verbindung des *αποφερ. απο τ. χρωτος αυτ.* mit *επι τ. ασθεν.* Die eben von der Haut abgelegten Schweisstücher (*σουδ.*, wie Lc. 19,20) und Arbeitsschürzen schienen noch seine Wunderkraft übertragen zu können, so dass die Krankheiten von ihnen abgethan wurden (*απαλλ. απο*, wie Hiob 9, 34. Jerem. 32, 31). Der enge Anschluss durch *τε* zeigt, dass auch die Dämonischen, wie 5, 16, als Kranke betrachtet werden, die man durch Berührung mit jenen wunderkräftigen Tüchern zu heilen suchte, obwohl v. 15 zeigt, dass Paulus den Dämonen nur im Namen Jesu auszufahren gebot. Da der Erzähler (ähnlich wie Lc. 8, 46) zeigt, dass auch er dies abergläubische Gebahren der Leute für erfolgreich hält, ist klar, dass hier kein Augenzeuge erzählt, wie erst recht aus der sicher nach Hörensagen mitgeteilten folgenden Anekdote erhellt. — **v. 13.** *τινες και*) setzt etliche von den herumreisenden jüdischen Exorzisten anderen *τινες* entgegen, die Analoges thaten, also Gläubigen, die wirklich die Gabe der Teufelaustreibung, wie Paulus, besassen. Wie diese, so versuchten auch jene über die hin (vgl. das *επι* Jak. 5, 14), welche die bösen Geister, von denen v. 12 geredet, hatten (vgl. 8, 7. 16, 16), den Namen des Herrn Jesus zu nennen, was sofort dahin erläutert wird, dass sie die Dämonischen bei dem von Paul. verkündigten Jesus beschworen (*ορκ.*, wie Mc. 5, 7), was freilich ein ungenauer Ausdruck ist, da eigentlich die bösen Geister beschworen wurden. — **v. 14.** *ησαν δε*) wie v. 7, führt das Nähere über einen derartigen Fall ein, wo sieben Söhne eines gewissen Skeuas, der als Glied der jüdischen hohepriesterlichen Familien (vgl. 4, 6) jedenfalls in Jerus. ansässig war, so dass jene zu den sich im Auslande umhertreibenden Juden gehörten, solche Teufelaustreibungen unter Nennung des Namens Jesu (*τουτο*) vollzogen. Die bestimmte Zahlangabe, die nachher gar nicht mehr in Betracht kommt, zeugt für eine zu Grunde liegende Überlieferung, umsomehr, als das folgende nur auf einen in Ephesus stadtkundigen Vorfall (v. 17) verweist, wonach an zweien von ihnen, die in einem Hause einen Dämon austreiben wollten, sich dieser Missbrauch des Namens Jesu übel bestrafte. — **v. 15.** *αποκρ.*) freier gebraucht, wie 15, 13 und häufig: auf Anlass eines solchen Versuches, da ja von einem bestimmten bösen Geiste die

Ἰησοῦν γινώσκω καὶ τὸν Παῦλον ἐπίσταμαι· ὑμεῖς δὲ τίνες ἐστέ; 16 *καὶ ἐφαλόμενος ὁ ἄνθρωπος ἐπ' αὐτούς, ἐν ᾧ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ πονηρόν, καὶ κατακυριεύσας ἀμφοτέρων ἴσχυσεν κατ' αὐτῶν, ὥστε γυμνοὺς καὶ τετραυματισμένους ἐκφυγεῖν ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου.* 17 *τοῦτο δὲ ἐγένετο γνωστὸν πᾶσιν Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν Ἔφεσον, καὶ ἐπέπεσεν φόβος ἐπὶ πάντας αὐτούς, καὶ ἐμεγαλύνετο τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ,* 18 *πολλοί τε τῶν πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν.* 19 *ἱκανοὶ δὲ τῶν τὰ περίεργα πραξάντων συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαιον ἐνώπιον πάντων· καὶ συνεψήφισαν τὰς τιμὰς αὐτῶν καὶ εὗρον ἀργυρίου μυριάδας πέντε.* 20 *οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ηὔξανεν καὶ ἴσχυεν.*

Rede ist, wie in dem *αυτοις* von denen, die ihn in einem bestimmten Fall unternahmen, sprach er: Jenen Jesum (bem. den Art.) zwar kenne ich, und jener Paulus ist mir wohl bekannt. Wer aber seid ihr? — **v. 16.** *εφαλομ. επι*) vgl. I Sam. 16, 13. Da schon das *κατακυρ.* c. gen. (Mc. 10,42) ausdrückt, dass er beider Herr geworden, muss das *ισχ. κατα* bezeichnen, dass er seine Macht an ihnen ausliess, indem er ihnen die Kleider herabriss und sie misshandelte, so dass sie nackt (*γυμν.* von mangelhafter Bekleidung wie Mt. 25, 36) und verwundet entflohen aus jenem Hause. — Wie die Details dieses Vorfalls (*αμφοτ. — οικ.*) ohne vorherige Angabe als bekannt vorausgesetzt werden können, erklärt **v. 17** daraus, dass derselbe in Ephesus unter Juden und Heiden stadtkundig (*γνωστ.*, wie 1, 19) ward. Dem Erzähler lag nur daran, zu zeigen, wie infolge desselben die Furcht vor der Unantastbarkeit des Namens Jesu alle (Heiden und Juden) ergriff (vgl. Lc. 1, 12), und dieser Name gepriesen wurde (*μεγαλυν.*, wie 5, 13. 10, 46). — Damit verbindet **v. 18** aufs engste (*τε*), wie auch vielen der Gläubiggewordenen erst jetzt der ganze heilige Ernst des Glaubens an diesen Namen klar wurde, so dass sie kamen und ihre früheren Handlungsweisen, deren Verwerflichkeit ihnen jetzt erst ganz aufging (*πραξεις*, wie Röm. 8, 13. Lc. 23, 51), bekannten (*εξομολογ.*, wie Mc. 1, 5. Jak. 5, 16), indem sie dieselben ausführlich erzählten (*αναγγ.*, wie 14, 27. 15, 4). — An welcherlei *πραξεις* der Erzähler besonders denkt, zeigt das **v. 19** daran anknüpfende *πραξαντων*, wonach zahlreiche von denen, die früher diese Zauberkünste, zu deren Kategorie die Exorzismen v. 13 gehörten, trieben, ihre Zauberbücher zusammenbrachten und sie angesichts aller verbrannten. Was das für sie sagen wollte, ergiebt die Notiz, dass sie ihren Wert (*τιμας*, wie 4, 34) auf 50000 (Drachmen) Silbers, also etwa auf 36000 Mark berechneten. — **v. 20.** *ουτως*) wie 17, 33. Infolge solcher Ereignisse, wie sie sich an die Wunderthätigkeit des Paulus (v. 11) anknüpften, wuchs

21 ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα, εἰπὼν ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν. 22 ἀποστείλας δὲ εἰς Μακεδονίαν δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ, Τιμόθεον καὶ Ἔραστον, αὐτὸς ἐπέσχεν χρόνον εἰς τὴν

---

das Wort des Herrn (v. 10) mächtig (*κατα κρ.*, ganz adverbial). Das *του κυριου* steht mit Nachdruck voran, weil es den Gegensatz zu allem heidnischen Unwesen bildet. Das *ηυξανεν* (6, 7. 12, 24) geht darauf, dass die Verkündigung des Wortes immer mehr zunahm, und das *ισχυεν* auf die Erweisung seiner Macht in seinen Erfolgen. Wenn man erwägt, wie bedeutsame Ereignisse nach Röm. 16, 4. I Kor. 15, 32 in diese ephesinische Wirksamkeit des Paul. gefallen sein müssen, noch ganz abgesehen von der Reise nach Kor., die doch nach II Kor. dieselbe unterbrach, und dass der Erzähler nichts von dem allen zu berichten weiss, so ist hier jeder Gedanke an eine augenzeugenschaftliche Quelle ausgeschlossen (vgl. zu v. 8. 10).

v. 21. *επληρωθη*) geht nach Analogie von 12, 25. 13, 25. 14, 26 darauf, dass Paul. erfüllt hatte, was er mit seiner Rückkehr nach Ephes. beabsichtigte, und schliesst also die Schilderung seiner dortigen Wirksamkeit. Das *εθετο εν* steht hier mit *τ. πν.* (17, 16) statt *τιθ. εν τ. καρδ.* 5, 4. Bem. die Zusammenfassung seiner beiden Missionsgebiete, die er noch einmal besuchen wollte, unter einen Artikel. Zur Sache vgl. I Kor. 16, 4 f. Das *οτι* rec. (15, 1. 16, 36) führt einen Ausspruch ein, wonach er, und zwar auf Grund einer gottgesetzten Notwendigkeit, d. h. des ihm inzwischen klar gewordenen Willens Gottes, nach diesem Besuche in Jerus. ein ganz neues Ziel ins Auge fasst. Zur Sache vgl. Röm. 1, 11. 13. 15, 25. Lc. bereitet hierdurch seinen letzten Teil vor, der den Apostel wirklich nach Rom führt. — **v. 22** zeigt, dass Tim., obwohl seit 18, 5 nicht erwähnt, doch nach 16, 3 beständig in seiner Begleitung gedacht ist. Seine Sendung kann nur erwähnt sein, wenn sie seinen Besuch in Maked. vorbereiten sollte, um zu zeigen, wie sicher derselbe beschlossen war. Allerdings ging dieselbe nach I Kor. 4, 17 nach Korinth, wo er den Besuch des Apostels vorbereiten sollte; aber es ist sehr wahrscheinlich, dass er thatsächlich damals wirklich nicht nach Kor. gekommen ist (vgl. Paul. Briefe Einl. p. 10). Da Erast mit ihm zu denen gerechnet wird, die ihm Dienste zu leisten pflegten, und auch jetzt mit Tim. in seinem Auftrage eine längere Reise unternahm, so kann es schwerlich der korinthische Stadtkämmerer (Röm. 16, 23) sein, eher der II Tim. 4, 20 erwähnte. Die Zeit, die er selbst (*αυτος*, wie 18, 19) noch in Ephesus verweilte (*επεσχ.*, wie Gen. 8, 10. 12), wahrscheinlich die Rückkehr des Tim. abwartend, wird durch das *εις* als für Vorderasien bestimmt bezeichnet, so dass er sie hauptsächlich benutzte, um die nach v. 10 dort angeknüpften Beziehungen zu pflegen. —

Ἀσίαν. 23 ἐγένετο δὲ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον τάραχος οὐκ ὀλίγος περὶ τῆς ὁδοῦ. 24 Δημήτριος γάρ τις ὀνόματι, ἀργυροκόπος, ποιῶν ναοὺς ἀργυροῦς Ἀρτέμιδος παρείχετο τοῖς τεχνίταις οὐκ ὀλίγην ἐργασίαν, 25 οὓς συναθροίσας καὶ τοὺς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐργάτας εἶπεν· ἄνδρες, ἐπίστασθε ὅτι ἐκ ταύτης τῆς ἐργασίας ἡ εὐπορία ἡμῖν ἐστίν, 26 καὶ θεωρεῖτε καὶ ἀκούετε ὅτι οὐ μόνον Ἐφέσου ἀλλὰ σχεδὸν πάσης τῆς Ἀσίας ὁ Παῦλος οὗτος πείσας μετέστησεν ἱκανὸν ὄχλον, λέγων ὅτι οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι. 27 οὐ μόνον δὲ τοῦτο κιν-

---

v. 23. *κατα τ. καιρ. εκ.*) vgl. 12, 1: in der Zeit, wo die Abreise bereits beschlossen und vorbereitet war, also dieser nicht geringe Aufruhr (*ταραχ. ουκ ολ.*, wie 12, 18), selbst wenn er erfolgreicher gewesen wäre, seine Pläne nicht mehr wesentlich durchkreuzt hätte. Das *περι της οδου* kann hier nicht, wie v. 9, auf den Christenwandel überhaupt gehen, um den es sich im Folgenden gar nicht handelt, sondern nur auf den Weg, den Paulus einschlug, wenn er durch sein Verweilen für Asien dem heidnischen Götzendienst dort so erfolgreich Abbruch that. — **v. 24.** *δημητρ. τις*) vgl. Lc. 23, 26, deutet an, dass der Name ein sehr gewöhnlicher war. Als Silberschmied (*αργυροκοπ.*, wie Jud. 17, 4. Jerem. 6, 29) verschaffte er (*παρειχετο*, ganz im Sinne des Activ 16, 16) durch Verfertigung silberner Nachbildungen des Artemistempels (bei Ephesus) den Handwerkern (*τεχνιτ.*, wie Deut. 27, 15. Jerem. 10, 9, vgl. *τεχνη* 17, 29. 18, 3) nicht geringen Verdienst. — **v. 25.** *ους*) relativische Fortführung der Erzählung, wie 16, 14, die aber durch die Anfügung eines zweiten Objekts zu *συναθροισ.* (12, 12) durchbrochen wird, weil er zugleich alle Arbeiter, die sich (wohl in ihrem Dienst) mit den derartigen, d. h. den Artemistempel betreffenden, Dingen beschäftigten, mit aufbot. Bem., wie die dem Demetr. vom Erzähler in den Mund gelegten Worte sich auf die von ihm selbst erwähnte *εργασια* (v. 24) beziehen, aus der ihr Wohlstand (vgl. das Verb. 11, 29) stammte. — **v. 26.** *θεωρειτε*) Ihr erseht es (aus eigener Anschauung) und hört es (von anderen Orten her), dass dieser Paulus nicht nur von Ephesus, sondern beinahe (13, 44) von ganz Vorderasien (bem. das Fehlen des *και* nach *αλλα*, das die Rede steigert, und das nachdrückliche Vorantreten des Gen., das auf den weiten Umkreis hinweist) durch Überredung (*πεισας*, wie 12, 20) einen zahlreichen Haufen (vom Götzendienst) abtrünnig gemacht hat (*μετεστησ.*, wie Jos. 14, 8. I Reg. 21, 25). Die mit *οτι* recit. (v. 21) ihm zugeschriebene Polemik dagegen richtet sich allerdings gegen die volkstümliche Vorstellung (anders 17, 29), dass die durch Hände entstehenden Götter, d. h. die Götzenbilder selbst Götter sind, weil gerade dieser Aberglaube sein Gewerbe förderte. Das Praed. steht mit Nachdruck voran, und aus ihm ergänzt sich *θεοι* zu *οι δια χειρ. γινομενοι*. — **v. 27.** *τουτο το μερος*) wie II Kor. 3, 10. 9, 3, geht auf den in Rede stehenden gewinn-

δυνεύει ἡμῖν τὸ μέρος εἰς ἀπελεγμὸν ἐλθεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος ἱερὸν εἰς οὐθὲν λογισθῆναι, μέλλειν τε καὶ καθαιρεῖσθαι τῆς μεγαλειότητος αὐτῆς, ἣν ὅλη ἡ Ἀσία καὶ ἡ οἰκουμένη σέβεται. 28 *ἀκούσαντες δὲ καὶ γενόμενοι πλήρεις θυμοῦ ἔκραζον λέγοντες· μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων.* 29 *καὶ ἐπλήσθη ἡ πόλις τῆς συγχύσεως, ὥρμησάν τε ὁμοθυμαδὸν εἰς τὸ θέατρον, συναρπάσαντες Γάϊον καὶ Ἀρίσταρχον Μακεδόνας, συνεκδήμους Παύλου.* 30 *Παύλου δὲ βουλομένου εἰσελθεῖν εἰς τὸν δῆμον, οὐκ εἴων αὐτὸν οἱ μαθηταί·* 31 *τινὲς δὲ*

---

bringenden Gewerbezweig (v. 25), der ihnen zum Schaden (dat. inc.) Gefahr läuft (*κινδ.*, wie Lc. 8, 23) in Verruf zu kommen, weil man infolge des Abfalls vom Götzendienst das Tragen dieser Amulette für Aberglauben hält, was sie, die Gewerbtreibenden, schädigt. Doch versteckt sich der Eigennutz hinter das religiöse Motiv, dass das Heiligtum der grossen Göttin Artemis Gefahr läuft in Verachtung zu geraten (*εις ουθεν λογισθ.*, wie Jes. 40, 17). Das durch *τε* eng damit verbundene *καθαιρεισθαι* (13, 19), das durch *μελλειν* als ein wenigstens in Zukunft drohendes und durch *και* (sogar) als der Höhepunkt des Frevels dargestellt wird, kann sich nicht mehr auf das Heiligtum, sondern nur auf die Majestät (Lc. 9, 43) der Göttin selbst beziehen, deren Verehrung, um diesen Frevel stark zu betonen, als eine ökumenische dargestellt wird. Dann aber muss der Gen. ein gen. partit. sein, bei dem ein *τι* zu ergänzen ist, weil die völlige Vernichtung dieser Majestät auch nicht einmal als möglich gesetzt werden soll, sondern nur eine teilweise. Die ausführliche Rede soll natürlich nur den Umfang und die Bedeutung veranschaulichen, welche die Erfolge des Paul. selbst in den Augen der Heiden hatten. — **v. 28.** *ακουσ. δε*) Subjekt sind die von ihm versammelten Männer, die durch seine Worte von Zorn erfüllt wurden und andauernd schrieen (bem. das schildernde Imperf.): Gross ist die Diana der Epheser, um jede Beeinträchtigung ihrer *μεγαλειοτης* (v. 27) abzuwehren. Das *μεγαλη* knüpft an v. 27 an. — **v. 29.** *επλησθη*) nur hier von der Verwirrung (*συγχυσ.*, wie Gen. 11, 9. I Sam. 5, 11), mit der die Stadt erfüllt ward, und infolge derer (*τε*) sie einmütig in das Theater stürmten. Zu *συναρπασ.* vgl. 6, 12, zu *συνεκδημ.* II Kor. 8, 19. Die beiden Reisebegleiter des Paul., die schon als Ausländer verdächtig waren, muss man irgendwo auf der Strasse getroffen haben. Die beiden Männer, die noch nirgends erwähnt, können nur genannt sein, weil aus ihrer Erzählung die folgenden Details stammen. — **v. 30f.** erklärt, wie es kam, dass Paul. seine Reisebegleiter scheinbar im Stiche liess. Er wollte, sobald er davon hörte, sich in die (im Theater versammelte) Volksmenge (17, 5) hineinbegeben, was aus Besorgnis um seine Sicherheit die Jünger nicht zuliessen (*ειων*, wie 16, 7). Aber nach **v. 31** sandten auch einige (*τινες των*, wie 17, 5) ihm befreundete Asiarchen (Vorsteher der

καὶ τῶν Ἀσιαρχῶν, ὄντες αὐτῷ φίλοι, πέμψαντες πρὸς αὐτὸν παρεκάλουν μὴ δοῦναι ἑαυτὸν εἰς τὸ θέατρον. 32 ἄλλοι μὲν οὖν ἄλλο τι ἔκραζον· ἦν γὰρ ἡ ἐκκλησία συνκεχυμένη, καὶ οἱ πλείους οὐκ ᾔδεισαν τίνος ἕνεκα συνεληλύθεισαν. 33 ἐκ δὲ τοῦ ὄχλου συνεβίβασαν Ἀλέξανδρον, προβαλόντων αὐτὸν τῶν Ἰουδαίων· ὁ δὲ Ἀλέξανδρος κατασείσας τὴν χεῖρα ἤθελεν ἀπολογεῖσθαι τῷ δήμῳ. 34 ἐπιγνόντες δὲ ὅτι Ἰουδαῖός ἐστιν, φωνὴ ἐγένετο μία ἐκ πάντων, ὡς ἐπὶ ὥρας δύο κράζοντες· μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων· μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων. 35 κατα-

---

Kultusangelegenheiten) zu ihm und redeten ihm zu, sich nicht selbst ins Theater zu begeben. Das *δουναι εαυτον* involviert den Gedanken an die drohende Lebensgefahr, in die er sich damit begiebt. — **v. 32.** *μεν ουν*) knüpft über v. 30 f. hinweg wieder an v. 29 an und schildert, wie die im Theater zusammengelaufene Volksmenge selbst nicht wusste, was sie wollte; denn sie schrieen jeder etwas anderes. Das *ην συνκεχυμ.* (2, 6. 9, 22) knüpft an die *συγχυσις* v. 29 an. Hier steht *η εκκλησ.* nicht von der ordnungsmässig berufenen, sondern von der nach v. 29 zusammengelaufenen Volksversammlung im Theater, von der die Mehrzahl (*οι πλειους*, wie I Kor. 9, 19. 10, 5) nicht wusste, weshalb sie zusammengekommen waren. Bem. die treffende Schilderung des Volkstumults, bei dem die Menge nur darin einmütig war, dass es einen Skandal geben müsse. — **v. 33.** *εκ δε τ. οχλ.*) kann im Gegensatz zu dem v. 32 (*μεν*) von der grossen Menge Gesagten nur Subjekt sein, muss also, wie Lc. 21, 16, durch *τινες* ergänzt werden (vgl. die Ergänzung des *τι* v. 27). Einige aus der Menge schlossen (*συνεβιβ.*, wie 16, 10), dass Alexander (scil. es sei, um deswillen man zusammengekommen, v. 32), weil ihn vorschoben (*προβαλ.*, anders als Lc. 21, 30) die Juden. Da es sich jedenfalls um ein Attentat gegen die Göttin handelte, so fürchteten die Juden, dass es über sie hergehen werde, und schoben den Alex., der also ein der Rede mächtiger Volksgenosse war, vor, um sie zu verteidigen; woraus dann manche schlossen, dass er der Attentäter sei. Wirklich wollte dieser Alex. (bem. den rückweisenden Art.) durch Handwinken (12, 17. 13, 16) sich Ruhe verschaffen, um sich und sein Volk vor der Volksmenge zu verteidigen (*απολογ.* c. dat., wie II Kor. 12, 19) gegen den Vorwurf, dass sie die grosse Göttin verletzt hätten. — **v. 34.** *επιγνοντ. οτι*) wie 3, 10. 4, 13. Das Part. knüpft ebenso wie das folgende *κραζοντες* anakoluthisch an die in dem *φωνη εγενετο μια εκ παντων* (aus aller Munde) liegende Vorstellung der *παντες* an. Um das etwa (13, 18) zwei Stunden lang (v. 8. 10) andauernde Geschrei zu schildern, wird der Ruf aus v. 28 verdoppelt. Der Zwischenfall dient nur dazu, zu zeigen, wie der Fanatismus des heidnischen Pöbels durch die Einmischung des verhassten Juden, den er als solchen nicht hören will, erst seinen Höhepunkt erreicht. — **v. 35.** *κατα-*

στείλας δὲ ὁ γραμματεὺς τὸν ὄχλον φησίν· ἄνδρες Ἐφέσιοι, τίς γάρ ἐστιν ἀνθρώπων ὃς οὐ γινώσκει τὴν Ἐφεσίων πόλιν νεωκόρον οὖσαν τῆς μεγάλης Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ διοπετοῦς; 36 *ἀναντιρρήτων οὖν ὄντων τούτων δέον ἐστὶν ὑμᾶς κατεσταλμένους ὑπάρχειν καὶ μηδὲν προπετὲς πράσσειν.* 37 *ἠγάγετε γὰρ τοὺς ἄνδρας τούτους οὔτε ἱεροσύλους οὔτε βλασφημοῦντας τὴν θεὸν ἡμῶν.* 38 *εἰ μὲν οὖν Δημήτριος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ τεχνῖται ἔχουσι πρός τινα λόγον, ἀγοραῖοι ἄγονται καὶ ἀνθύπατοί εἰσιν, ἐγκαλείτωσαν ἀλλήλοις.* 39 *εἰ δὲ περαιτέρω ἐπιζητεῖτε, ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ ἐπιλυθήσεται.* 40 *καὶ γὰρ κιν-*

στειλας) wie III Makk. 6, 1: nachdem der Stadtsekretär die Volksmenge (v. 33) beruhigt. Zu *ανδρ. εφεσ.* vgl. 17, 22. Das *γαρ* begründet die in *καταστ.* liegende Aufforderung, sich zu beruhigen. Bem. den grossen Nachdruck, den das *τις* (in dem die zu verneinende Frage liegt) durch seine gesperrte Stellung erhält: keinen einzigen giebt es unter Menschen, der nicht weiss (bem. das Part. nach *γινωσκ.* nach Analogie des Part. nach *ακουειν* 7, 12), dass die Stadt der Ephes. eine Tempelhüterin ist der grossen Artemis (bem. die gesperrte Stellung des Gen.) und ihres vom Himmel (eig. von Zeus her) gefallenen Bildes. — **v. 36.** *αναντιρρ.*) vgl. das Adv. 10, 29. Da nun diese Dinge unwidersprechlich sind, thut es not (*δεον εστ.*, wie I Petr. 1, 6), sich ruhig zu verhalten und nichts Überstürztes (*προπ.*, vgl. Prov. 10, 14. 13, 3) zu thun. — **v. 37.** *ηγαγετε*) von richterlicher Vorführung, wie 9, 21. 18, 12, begründet, weshalb er ihr Treiben ein unbesonnenes genannt. Hier sind die *ανδρ. ουτοι* offenbar die beiden Maked. v. 29, so dass der Zwischenfall v. 33 f. ganz unberücksichtigt bleibt. Da weder erhellt, wie sich der Stadtsekretär überzeugt hat, dass dieselben weder Tempelräuber (II Makk. 4, 42) noch Lästerer der Göttin (bem. das als generis comm. gebrauchte *θεον*) sind, noch wie er erfahren, dass Demetrius und seine Handwerksgenossen (v. 24 f.) nach **v. 38** die eigentlichen Anstifter des ganzen Auflaufs sind, so ist klar, dass der Erzähler, der diese Dinge weiss, ihm diese Rede in den Mund legt, wie 18, 14 f. dem Gallio. Das *εχειν προς τινα λογον* steht von einer Klage, die man gegen jemand hat. Liegt dieser Fall vor, so giebt es Gerichtsversammlungen (*αγορ.* scil. *συνοδοι*, anders als 17, 5), die auf dem Markte gehalten werden, und Prokonsuln (vgl. 18, 12), die sie abhalten: man möge (dort) einander anklagen. Er denkt dabei wohl an Privathändel über Mein und Dein. — **v. 39.** *περαιτερω*) Wenn ihr aber darüber hinaus etwas begehrt (was das öffentliche Interesse angeht), so wird es in der gesetzmässigen Volksversammlung (im Gegensatz zu der tumultuarischen v. 32) erledigt werden (durch ordnungsmässigen Volksbeschluss). — **v. 40.** *και γαρ*) begründet diese Verweisung an den ordentlichen Geschäftsgang auch damit, dass sie Gefahr laufen, Aufruhrs (*στασ.*, wie Lc. 23, 19. 25)

δυνεύομεν ἐγκαλεῖσθαι στάσεως περὶ τῆς σήμερον, μηδενὸς αἰτίου ὑπάρχοντος, περὶ οὗ οὐ δυνησόμεθα ἀποδοῦναι λόγον περὶ τῆς συστροφῆς ταύτης. 41 *καὶ ταῦτα εἰπὼν ἀπέλυσεν τὴν ἐκκλησίαν.*

XX, 1 *μετὰ δὲ τὸ παύσασθαι τὸν θόρυβον μεταπεμψάμενος ὁ Παῦλος τοὺς μαθητὰς καὶ παρακαλέσας, ἀσπασάμενος ἐξῆλθεν πορεύεσθαι εἰς Μακεδονίαν.* 2 *διελθὼν δὲ τὰ μέρη ἐκεῖνα καὶ παρακαλέσας αὐτοὺς λόγῳ πολλῷ ἦλθεν εἰς τὴν Ἑλλάδα,* 3 *ποιήσας τε μῆνας τρεῖς, γενομένης ἐπιβουλῆς αὐτῷ*

---

beschuldigt zu werden (bem. die absichtliche Beziehung auf das *εγκαλ.* v. 38) in Ansehung der heutigen Volksversammlung (erg. *εκκλησιας* aus v. 39). Bem. die subj. Negation: da doch keinerlei Ursache (*αιτ.* neutr. adj., wie Lc. 23, 4. 14. 22) vorhanden ist. Das neutrische *περι ου* geht auf das *εγκαλεισθαι στασεως*: angesichts welcher Anklage wir nicht werden Rechenschaft geben (*αποδ. λογ.*, wie Lc. 16, 2) können in Ansehung (ganz parallel dem *περι της σημερον*) des gegenwärtigen Zusammenlaufs (*συστροφ.*, wie Psal. 64, 3. Am. 7, 10). — **v. 41.** *απελυσεν*) steht, wie Lc. 9, 12, von der Entlassung der Menge, d. h. von der Aufforderung an sie, auseinanderzugehen.

20, 1—38. Der Abschied von Ephesus. — *θορυβον*) steht, ganz wie Mc. 14, 2, von dem Volkstumult. Dass er nach der Stillung desselben (*παυσασθαι*, wie Lc. 8, 24) die Jünger holen lässt, um sie noch einmal zu ermahnen, zeigt, dass er trotz des glücklichen Ausgangs der Sache sich doch veranlasst sah (wahrscheinlich früher als ursprünglich geplant), die Stadt zu verlassen. Während die beiden ersten Part. mit: nachdem aufzulösen sind, bezeichnet das *ασπασαμ.* (anders als 18, 22) den Abschiedsgruss. mit welchem er von dannen ging, um, wie er sich nach 19, 21 vorgenommen, nach Maked. zu reisen. — **v. 2.** *διελθων τα μερη*) wie 19, 1. Das *εκεινα* geht auf das makedonische Gebiet, wie das *αυτους* ad syn. auf die Jünger daselbst. Der dat. instrum. *λογ. πολλ.* verbindet sich mit *παρακ.*, wie 15, 32 das *δια*. Wenn die Provinz Achaja, die nach 19, 21 sein nächstes Reiseziel war, hier durch *εις την ελλαδα* bezeichnet wird, so schwebt dem Erzähler bereits der Gegensatz der Juden **v. 3.** vor, die den Apostel mit ihren Nachstellungen bedrohten, während er dort unter den Griechen, wie er schon I Kor. 16, 6 geplant, also vorzugsweise in Korinth, ruhig die drei Wintermonate zubringen konnte (*ποιησ.* c. acc., wie 15, 33. 18, 23). Daher ist auch als das Ziel der Weiterreise von dort nicht Jerusalem, wie 19, 21, sondern Syrien genannt, wohin er sich zunächst einschiffen musste, weil auf der Seereise dorthin ihm die Nachstellung (*επιβ.*, wie 9, 24) der Juden drohte, da, wie man wohl mit Recht vermutet hat, in der Nähe der Osterzeit (v. 6) alle Schiffe mit jüdischen Festpilgern gefüllt waren. Auch setzt das in Aussicht genommene *υπο-*

ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων μέλλοντι ἀνάγεσθαι εἰς τὴν Συρίαν, ἐγένετο γνώμης τοῦ ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας. 4 συνείπετο δὲ αὐτῷ Σώπατρος, Πύρρου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος, καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος, Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος· 5 οὗτοι δὲ προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι· 6 ἡμεῖς δὲ ἐξεπλεύσαμεν μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων

στρεφειν voraus, dass er deshalb die direkte Seereise überhaupt aufgab und zunächst (nach Ephesus) zurückkehren wollte. Aber auch dorthin konnte er aus demselben Grunde nicht auf dem nächsten Seewege reisen, sondern beschloss auf dem Landwege durch Makedonien zurückzukehren. Die flüchtige Erwähnung der Reise v. 2 und des Aufenthalts in Hellas zeigt, wie das eng anschliessende *τε*, dass der Erzähler diese Rückkehr nach Ephesus bereits als die Hauptsache ins Auge fasst, da er mit dem Abschiede von dort den ganzen ephesinischen Abschnitt abschliessen will. Das *εγεν. γνωμ.* hat eine Analogie in dem *οντας τ. οδου* 9, 2, wie der Gen. des Infin. in dem nach *πιστις* 14, 9. — **v. 4.** *συνειπετο*) vgl. II Makk. 15, 2. Das Imperf., wie das erläuternde *δε* zeigt, dass an ein Folgen während der Rückreise durch Maked. gedacht ist, und das Comp., dass der Berichterstatter sich bereits in Korinth bei dem Apostel befand, als diese Begleiter sich ihm anschlossen, die nach I Kor. 16, 3f. als Gemeindedeputierte die Kollekte nach Jerusalem überbringen sollten. Da Paulus ursprünglich direkt von Korinth nach Syrien gehen wollte, mussten ja diese Gemeindedeputierten sich bereits dort um ihn sammeln. Auffallend ist, dass, während Sopatros, der Sohn des Pyrrhus, Beroea vertritt und Thessalonich sogar durch Aristarch (19, 29) und Secundus vertreten ist, ein Philipper zu fehlen scheint. Cajus aus Derbe und Timoth. aus Lystra (16, 1) vertreten Lykaonien; Tychikus und Trophimus Vorderasien, während Galatien und Korinth, wo Paul. doch so eifrig kollektierte (1 Kor. 16, 1), ebenfalls unvertreten scheinen. Doch können, da einige Gemeinden (resp. Landschaften) doppelt vertreten sein würden (bem., wie in diesem Fall das *θεσσ.* und *ασιαν.* voransteht), andere durch andere als ihre Landsleute vertreten sein, und besonders Timoth., dessen Heimat ausdrücklich nicht mitgenannt ist, eine der Gemeinden, bei deren Gründung er mitgewirkt hatte, vertreten haben. Auch der ungenannte Reisebegleiter kann einer der Deputierten gewesen sein. — **v. 5.** *ουτοι*) kann nur auf die sieben Genannten gehen, so dass Timoth. keinesfalls in das *ημας* mitbefasst ist, womit nur Paulus und der Erzähler gemeint sein können. Von irgend einem Punkte Makedoniens, wahrscheinlich von Phil. aus, gingen sie voran, um beide in Troas zu erwarten (*εμενον*, wie II Makk. 7, 30), wo sie wahrscheinlich für die weitere Seereise ein eigenes Fahrzeug mieten sollten, während diese nach **v. 6** in Philippi zurückblieben, um die Tage der *αζυμα* (12, 3) zu feiern. Da der dortige Aufenthalt nur indirekt dadurch bezeichnet wird, dass sie (bem. die notwendig auf Paul.

ἀπὸ Φιλίππων, καὶ ἤλθομεν πρὸς αὐτοὺς εἰς τὴν Τρῳάδα ἄχρι ἡμερῶν πέντε, ὅπου διετρίψαμεν ἡμέρας ἑπτά. 7 *ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς, μέλλων ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον, παρέτεινέν τε τὸν λόγον μέχρι μεσονυκτίου·* 8 *ἦσαν δὲ λαμπάδες ἱκαναὶ ἐν τῷ ὑπερῴῳ οὗ ἦμεν συνηγμένοι.* 9 *καθεζόμενος δέ τις νεανίας ὀνόματι Εὔτυχος ἐπὶ τῆς θυρίδος, καταφερόμενος ὕπνῳ βαθεῖ, διαλεγομένου τοῦ Παύλου ἐπὶ πλεῖον, κατενεχθεὶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἔπεσεν ἀπὸ τοῦ τριστέγου κάτω καὶ ἤρθη νεκρός.* 10

---

und seinen Reisebegleiter gehende 1. Pers. plur.) erst nach den Ostertagen abfuhren (*εξεπλ.*, wie 15, 39. 18, 18) und das *ηλθ. προς αυτους* deutlich auf v. 5 zurückblickt, kann das *αχρι ημ. πεντε* unmöglich die ohnehin unbegreiflich lange Dauer der Reise von Phil. nach Troas bezeichnen, sondern nur die Zeit, bis zu welcher etwa die Wiedervereinigung mit den voraufgegangenen Gefährten stattfand, mit denen sie nun eine Woche lang in Troas blieben (vgl. zu 21, 4). — **v. 7.** *εν τη μια τ. σαββ.*) wie Lc. 24, 1, doch hier mit *εν*, weil es nicht reine Zeitbestimmung ist, sondern hervorhebt, dass es eine gottesdienstliche Versammlung am Sonntag war, in der man zum Brotbrechen (2, 46) zusammengekommen. Dass er am folgenden Tage fortgehen (*εξιεν.*, wie 13, 42. 17, 15) wollte, wird ausdrücklich bemerkt, um zu erklären, wie er seine Unterredung mit ihnen (d. h. mit den versammelten Gemeindegliedern) bis Mitternacht ausdehnte (bem. das eng verbindende *τε*). Hier ist also eine Gemeinde in Troas vorausgesetzt, obwohl 16, 8 ff. nichts von einer paulinischen Wirksamkeit erzählt, die II Kor. 2, 12 f. sogar direkt ausgeschlossen wird. — **v. 8.** *ησαν δε*) erläutert die Situation mit besonderer Beziehung darauf, dass Lampen genug im Versammlungslokal waren, als dass der zu erzählende Unfall der Dunkelheit in später Nachtstunde zugeschrieben werden könnte. Vielmehr wurde derselbe, wie das *δε* **v. 9** sagt, durch das Sitzen eines Jünglings auf dem (geöffneten) Fenster (vgl. II Kor. 11, 33) herbeigeführt. Während das vorausgeschickte *καθεζομ.* (6, 15) diese Situation zeichnet, besagt das zweite, absichtsvoll davon getrennte *καταφερ.*, wodurch diese Situation für ihn verhängnisvoll wurde. Dasselbe ist also dem *κατενεχθ. επεσεν* subordiniert und malt, wie er allmählich von tiefem Schlaf überwältigt wurde, weil die Unterredung des Paulus sich länger hinzog (*επι πλειον*, wie 4, 17, doch hier zeitlich), als seine Kraft, sich wachzuhalten, reichte. Die Erzählung selbst knüpft absichtlich hieran an, indem das *απο του υπνου* durch den Art. jenen (ihn überwältigenden) Schlaf als den Anlass (vgl. 11, 19) bezeichnet, dass er herabglitt (bem. die leichte Modifikation der Bedeutung des *καταφερ.*) und so vom dritten Stock herabfiel und tot aufgehoben ward (Lc. 9, 17), also nicht bloss als tot, als ob dies nur eine Vermutung gewesen wäre. — **v. 10.** *επεπεσεν αυτω*) malt, wie Mc. 3, 10.

καταβὰς δὲ ὁ Παῦλος ἐπέπεσεν αὐτῷ καὶ συνπεριλαβὼν εἶπεν· μὴ θορυβεῖσθε· ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστίν. 11 *ἀναβὰς δὲ καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος, ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν.* 12 *ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα, καὶ παρεκλήθησαν οὐ μετρίως.* 13 *ἡμεῖς δὲ προελθόντες ἐπὶ τὸ πλοῖον ἀνήχθημεν ἐπὶ τὴν Ἄσσον, ἐκεῖθεν μέλλοντες ἀναλαμβάνειν τὸν Παῦλον· οὕτως γὰρ διατεταγμένος ἦν, μέλλων*

---

die Eile, mit der er sich auf ihn warf und ihn mit denen, die ihn aufgehoben hatten und noch trugen, mit umfasste (*συνπεριλαβ.*, wie Ezech. 5, 3), um ihnen sofort die Beruhigung zu verschaffen, dass er ins Leben zurückgekehrt sei. Denn nicht, dass seine Seele noch in ihm ist, sondern dass sie (infolge jener wunderthätigen Berührung des Apostels) in ihm ist, soll sie abhalten, sich in Unruhe zu versetzen (vgl. 17, 5). — **v. 11.** *αναβας*) hebt durch die Korrelation mit dem *καταβας* v. 10 ausdrücklich hervor, wie er, sobald die durch den Unfall eingetretene Störung beseitigt, zu der Versammlung zurückkehrte, in der nun das nach v. 7 intendierte Brotbrechen (bem. den Art. vor *αρτον*) begann, das also die gottesdienstliche Feier schliessen sollte. Es wird damit angedeutet, wie die Versammelten durch das Wort des Paul. vollständig beruhigt waren. Das Brotbrechen, bei dem Paul. als Hausvater fungiert, beginnt das gemeinsame Mahl, von dem Paul. nur kostet (*γευσαμ.*, wie Mt. 27, 34, anders Act. 10, 10), um, wie das *τε* andeutet, sofort die Unterredung, wenn auch beim Mahle und in mehr familiärer Weise (*ομιλησας*, wie Lc. 24, 14 f.), eine reichliche Zeit lang (*επι*, wie v. 9; zu *ικαν.* erg. *χρονον*, wie 14, 3) bis zum Morgenlicht (*αυγη*, wie Jes. 59, 9) fortzusetzen. Das *ουτως εξηλθεν* (17, 33) deutet an, dass er nicht abreiste, ohne sein Bestes für die dortigen Gläubigen gethan zu haben. — **v. 12.** *ηγαγον*) deutet an, wie der ins Leben Zurückgekehrte wieder gehen konnte, so dass, die ihn aufhoben (v. 9), ihn nach Beendigung der Abschiedsfeier zu den Versammelten zurückführten. Bem., wie *παις* (Lc. 9, 42) mit *νεαν.* v. 9 wechselt. Be *παρεκληθ.* wechselt das Subjekt; denn die über den Weggang des Paulus Betrübten sind es, die dadurch getröstet wurden, dass in dem wunderbar durch ihn erweckten Knaben ihnen ein Zeuge von der Wundermacht desselben zurückblieb. Zu *ου μετριως* vgl. II Makk. 15, 38. — **v. 13.** *ημεις*) können, nachdem Paulus bereits abgereist (v. 11), nur die v. 4 genannten Gefährten samt dem Erzähler sein, die voraufgingen (v. 5) auf das (inzwischen besorgte, vgl. zu v. 5) Schiff, um (aufs Meer) hinaufzufahren auf die mysische Seestadt Assos zu (*επι* c. acc., wie Mc. 6, 53). Erst nachträglich erfahren wir, dass Paulus selbst dahin zu Fuss vorangegangen war, also erst dort das Schiff besteigen wollte, wenn sie von dort her ihn, der sich von ihnen getrennt, wieder zu sich genommen (*αναλαμβ.*, wie Gen. 45, 18). Das perf. pass. *διατεταγμ.* steht medial, wie 7, 44 der Aor. (anders Lc.

αὐτὸς πεζεύειν. 14 ὡς δὲ συνέβαλλεν ἡμῖν εἰς τὴν Ἄσσον, ἀναλαβόντες αὐτὸν ἤλθομεν εἰς Μιτυλήνην. 15 κἀκεῖθεν ἀποπλεύσαντες τῇ ἐπιούσῃ κατηντήσαμεν ἄντικρυς Χίου, τῇ δὲ ἑσπέρᾳ παρεβάλομεν εἰς Σάμον, καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλλίῳ τῇ ἐχομένῃ ἤλθομεν εἰς Μίλητον. 16 κεκρίκει γὰρ ὁ Παῦλος παραπλεῦσαι τὴν Ἔφεσον, ὅπως μὴ γένηται αὐτῷ χρονοτριβῆσαι ἐν τῇ Ἀσίᾳ· ἔσπευδεν γάρ, εἰ δυνατὸν εἴη αὐτῷ, τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς γενέσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα. 17 ἀπὸ δὲ τῆς Μιλήτου πέμψας εἰς Ἔφεσον μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.

3, 13): also hatte er Befehl gegeben. — **v. 14.** *συνεβαλλεν ημιν*) vgl. Lc. 14, 31, anders Act. 17, 18. Hier verbindet das prägnante *εις* mit der Vorstellung des Zusammentreffens geradezu die des dazu erforderlichen Kommens nach Assos. Das *αναλαβ.* knüpft an v. 13 an. — **v. 15.** *αποπλ.*) wie 13, 4. 14, 26. Man war wahrscheinlich schon am Abend des Tages, an dem man mit Paulus in Assos zusammentraf, von Mitylene (auf Lesbos) abgefahren, so dass man am nächsten Tage auf die Höhe von Chios gelangte, wo dieses ihnen gerade gegenüber lag, und am Abend an Samos anlandete. Das *τη επιουση* (16, 11) gehört nach dem Parallelismus der folgenden zwei Zeitbestimmungen zu *κατηντησαμεν*. Das Verweilen an dem Vorgebirge Joniens (Trogyllion) kann, wie das Landen an dem gegenüberliegenden Samos, nur ein ganz kurzes gewesen sein, da der Erzähler offenbar hervorheben will, wie man ohne irgend erheblichen Aufenthalt vorwärts eilte, so dass man schon am 3. Tage (*τη εχομ.*, wie Lc. 13, 33, im Verhältnis zu *τ. επιουσ.*) in Milet anlangte. — **v. 16.** *κεκρικει*) Paulus hatte nämlich beschlossen, an Ephesus, wohin er nach v. 3 doch zurückkehren wollte, vorüberzufahren, um so zu vermeiden, dass (*οπως μη*, wie Lc. 16, 26) er in Vorderasien Zeit verliere, was er, einmal nach Ephesus zurückgekehrt, wo er durch so viele Bande gefesselt war, schwer vermeiden konnte. Er eilte nämlich, um, wenn es ihm möglich sein möchte (*ει* c. opt., wie 17, 11), zum Pfingsttage nach Jerusalem zu kommen. Dem Erweis dieser Eile dient die Tagzählung v. 15. Bem., wie der Ausdruck schon hier es als sehr zweifelhaft hinstellt, ob die Erfüllung seines Wunsches noch möglich sein werde, und den seltneren Gebrauch des Acc. vom Zeitpunkt statt der Zeitdauer. — **v. 17** bringt erst die nähere Angabe, inwiefern v. 16 das Kommen nach Milet begründet; denn von hier aus konnte er wenigstens die Ältesten der Gemeinde in Ephesus zu sich holen lassen, wenn er dort etwas verweilte, was er freilich nur konnte, wenn das Schiff (v. 13) ganz zu seiner Verfügung stand. Vorausgesetzt ist also, dass Ephesus seine Ältesten hatte, wie er sie in Lykaonien und Pisidien eingesetzt (14, 23), welche die *εκκλησ.* als solche vertraten.

18 ὡς δὲ παρεγένοντο πρὸς αὐτόν, εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖς ἐπίστασθε, ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἀφ' ἧς ἐπέβην εἰς τὴν Ἀσίαν πῶς μεθ' ὑμῶν τὸν πάντα χρόνον ἐγενόμην, 19 δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ δακρύων καὶ πειρασμῶν τῶν συμβάντων μοι ἐν ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν Ἰουδαίων, 20 ὡς οὐδὲν ὑπεστειλάμην τῶν συμφερόντων τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι ὑμᾶς δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκους, 21 διαμαρτυρόμενος

---

v. 18—35. Die Abschiedsrede in Milet bildet im Sinne des Lc. ein Seitenstück zu der Rede an die Juden in Antiochien (Kap. 13) und der an die Heiden in Athen (Kap. 14), sofern sie Paul. im seelsorgerlichen Verkehr mit seinen Gemeinden darstellt. Da Lc. selbst zugegen war, ist die Rede nach der Erinnerung frei wiedergegeben. — *επισταςθε*) ist nach 19, 25 eine Lieblingswendung des Lc. (vgl. 10, 28. 15, 7). Das *απο πρ. ημερ.* ist des Nachdrucks wegen vor den Satz mit *πως* gestellt, in den es hineingehört, vgl. 19, 4. Die Praep. in *επεβην* kann nicht lokal genommen werden, da der 19, 1 erwähnte Zeitpunkt gemeint ist und nicht 18, 19, steht also von dem Antritt seiner Wirksamkeit (vgl. 25, 1), behufs derer er nach Vorderasien kam. Nur von da an ist er ja ununterbrochen, wie es das *παντα χρονον* (die gesamte Zeit im Gegensatz zu einzelnen Teilen) verlangt, unter ihnen gewesen (9, 19). Diese Erinnerung motiviert, weshalb Paul. das Bedürfnis fühlt, von ihnen speziell Abschied zu nehmen. — **v. 19.** *δουλευων τω κυρ.*) wie Röm. 12, 11. Im Dienste des Herrn, d. h. also in seiner Missionsthätigkeit daselbst hat er sich zu keinem Dienst zu gering geachtet (*μετα πασ. ταπ.*: mit jeder Art von Demut, vgl. Eph. 4, 2), hat sich durch kein Weh, das ihm die Unempfänglichkeit der Menschen bereitete, ob es ihm auch Thränen auspresste (vgl. Phil. 3, 18), abschrecken lassen und durch keine Leidensanfechtungen (*πειρασμοι*, wie Lc. 22, 28), die ihn trafen (*συμβ. μοι*, vgl. 3, 10) in den Nachstellungen der Juden (vgl. v. 3). Von all diesen Erfahrungen bietet das über seine Wirksamkeit in Kap. 19 nur nach Hörensagen Erzählte keinerlei Beispiel. Heidnische Bedrohungen, wie 19, 23 ff., scheint Paul. gar nicht einmal als Anfechtungen zu betrachten. — **v. 20.** *ως*) nimmt das ganz synonyme *πως* v. 18 auf. Das *ουδεν* ist ein Acc. der näheren Bestimmung, wie 10, 36, da das *υπεστειλαμην* keinen Objektsaccusativ bei sich haben kann: in betreff keines der Dinge, die ihnen zuträglich waren, hat er sich (feige) zurückgezogen, um seine Aufgabe an ihnen nicht zu erfüllen. Der Gen. des Inf. vertritt, wie 10, 47. 18, 10, den Absichtssatz. Das Objekt zu *αναγγ.* wie zu *διδαξαι* sind eben die *συμφεροντα* (vgl. I Kor. 12, 7). Auch hier zeigt das *υπεστειλαμην* (Hebr. 10, 38), dass er keine ihm dabei drohende Gefahr scheute, so dass das *υμιν* auf seine Missionswirksamkeit in Ephesus geht, die er ebenso öffentlich (18, 28), wie in privater Verkündigung (*κατ οικ.*, wie 5, 42) übte. — **v. 21.** *διαμαρτ.*) c. acc., wie Ezech. 16, 2. Bem.,

Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν. 22 καὶ νῦν ἰδοὺ δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ, τὰ ἐν αὐτῇ συναντήσοντα ἐμοὶ μὴ εἰδώς, 23 πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεταί μοι λέγον ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν. 24 ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ ὡς τελειώσω τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον

---

wie absichtsvoll die *μετανοια* und die *πιστις* unter einen Art. zusammengefasst sind als das eine, was Juden sowohl als Hellenen (19, 10) in gleicher Weise not thut. Wie jene durch *εις θεον* näher bestimmt wird, weil es sich um die Änderung der gottwidrigen Gesinnung in eine gottwohlgefällige handelt, so dieser durch *εις* als Glaube an Jesum, unsern erhöhten Herrn. — **v. 22.** *και νυν*) geht von dem Rückblick auf die ihnen wohlbekannte Vergangenheit zu seiner jetzigen Situation über, die durch das *ιδου* (13, 46) als etwas ihnen Neues lebhaft vergegenwärtigt wird. Da das *δεδεμενος* selbstverständlich nur eine innere Gebundenheit bezeichnet, so kann *τω πνευμ.*, bei dem kein *μου* steht (vgl. 17, 16), dieselbe nicht erst als solche bezeichnen, sondern nur, dass er durch den Geist (18, 25), der ihn die Jerusalemreise als Gottes Willen erkennen lehrte, sich verpflichtet fühlt, obwohl er nicht weiss, was ihm begegnen wird (bem. das mit *συμβ.* v. 19 wechselnde *συναντ.* Exod. 5, 3). — **v. 23.** *πλην*) adv.: ausgenommen, dass er weiss, wie der (durch Propheten redende, vgl. 13, 2) heilige Geist in jeder Stadt, durch die er kam (*κατα πολιν*, wie 15, 21), bezeugt, dass Bande (*δεσμα*, wie 16, 26) und Trübsale seiner warten (v. 5). Auch davon war in der Erzählung seiner Reise (v. 1—16), die Lc. zum grossen Teil nicht mitgemacht, und die im Übrigen ganz andre Gesichtspunkte verfolgte, noch nichts erwähnt. — **v. 24.** *ουδ. λογου*) Keines Wortes, keiner Rede wert achte ich meine Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens, wie v. 10) für mich selbst. Das sonst im NT. nicht vorkommende *ως* c. conj. bildet einen Absichtssatz. Er muss sein Leben geringschätzen, um seine Amtswirksamkeit (vgl. 13, 25) zur Vollendung zu bringen und den Dienst (12, 25), den er durch die ihm befohlene Jerusalemreise (v. 22) von dem Herrn Jesus empfangen hat, um (dadurch) Zeugnis abzulegen für das Evangelium von der Gnade Gottes (im Sinne von 14, 3). Sofern die Herrlichkeit dieses Evangeliums dadurch erwiesen wird, dass man selbst sein Leben dafür einsetzt, ist diese Bezeugung der Zweck seiner Reise nach Jerus., die er unter den drohendsten Gefahren (v. 23) antritt. Ausgeschlossen ist dadurch, dass es nur die Festfeier ist, die ihn nach Jerus. treibt (v. 16), keineswegs aber, dass seine uns anderweitig bekannte Absicht, die Kollekte, in der er den gottgewollten Abschluss seiner ganzen bisherigen Wirksamkeit sah, persönlich

τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. 25 καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες ἐν οἷς διῆλθον κηρύσσων τὴν βασιλείαν. 26 διότι μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ὅτι καθαρός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων· 27 οὐ γὰρ ὑπεστειλάμην τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ὑμῖν. 28 προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλη-

---

zu überbringen, ihn dazu nötigte. — **v. 25.** *και νυν ιδου*) nimmt den Eingang von v. 22 noch einmal auf, um zu sagen, dass er nicht nur für eine gefahrvolle Reise, sondern für immer von ihnen Abschied nimmt. Das betonte *εγω* sagt, dass er noch mehr weiss, als ihm nach v. 23 direkt geweissagt ist, sofern ja, auch falls er den Gefahren in Jerus. glücklich entkommt, er auf Grund gottgewiesener Notwendigkeit nach dem fernen Westen muss (19, 21). Darum werden sie nicht mehr sein Angesicht sehen (I Thess. 2, 17). Das gleichsam appositionell angefügte *παντες* erweitert den Kreis der Angeredeten auf alle, unter denen er umhergewandelt ist (*διηλθ.* absolut, wie 8, 4. 40) mit der Verkündigung des Reiches, also auf seinen ganzen bisherigen Wirkungskreis, in dem Paul. auch Röm. 15, 23 sein Werk als abgeschlossen ansieht. — **v. 26.** *διοτι*) begründet sein *οιδα* dadurch, dass er meint, seine Aufgabe an denen, unter welchen er bisher gewirkt, erfüllt zu haben und darum aller Verantwortlichkeit in betreff ihrer ledig zu sein. Zu *μαρτυρομαι* vgl. Gal. 5, 3, zu *καθ. ειμι απο τ. αιμ.* vgl. 18, 6. Sus. 46. Ist er unschuldig, wenn das Zorngericht Gottes ihr Blut als Strafe ihres Unglaubens fordert, so hat er sein Werk an ihnen gethan, und er weiss, dass Gott ihm andre Wege weisen wird, seien es Missionswege oder der Weg des Märtyrertodes. Bem., wie das *παντων* nach v. 25 ausdrücklich nicht nur auf alle Epheser, sondern auf alle Gläubigen in seinem bisherigen Wirkungskreise geht, denen er nach **v. 27** den ganzen Rat Gottes, d. h. alles, was derselbe zu unserm Heile zu thun und zu fordern beschlossen, verkündigt hat. Damit hat er aber seine Pflicht an ihnen erfüllt, und ist jeder Verantwortung für ihr Heil ledig; daher wird v. 26 hierdurch begründet. Bem., wie das *υπεστ. του μη αναγγ.* absichtsvoll zu v. 20 zurückkehrt und so den ganzen ersten Teil der Rede abschliesst. — **v. 28.** *προσεχετε εαυτοις*) wie 5, 35. Da bisher die Presbyter als Vertreter der ephesinischen Gemeinde angeredet sind, so wird jetzt, wo sich die Ermahnung an sie persönlich richtet, ihr Achthaben auf sich selbst von dem auf die ganze Gemeinde unterschieden. Zum Bilde von der Herde vgl. Lc. 12, 32. I Petr. 5, 3f. Der heilige Geist ist es, der sie in ihre Stellung gesetzt hat (*εθετο*, wie I Kor. 12, 28), indem er sie durch prophetische Männer dazu designierte, wie 13, 2. Die Presbyter (v. 17) heissen also hier *επισκοποι*, wie Tit. 1, 5. 7, weil ihre spezifische Amtsthätigkeit die Leitung und Beaufsichtigung (dem Bilde von der Herde

σίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.
29 ὅτι ἐγὼ οἶδα ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι
βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου, 30 καὶ ἐξ ὑμῶν
αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀπο-
σπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω ἑαυτῶν. 31 διὸ γρηγορεῖτε, μνημο-
νεύοντες ὅτι τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἐπαυσάμην μετὰ

---

entsprechend: das ποιμαινειν) der Gemeinde ist. Nur hier wird die Gemeinde als εκκλησ. τ. θεου bezeichnet, wie I Kor. 1, 2, zunächst die ephesinische, von der aber, wie von jeder Einzelgemeinde, gilt, was von der Gesamtgemeinde, dass Gott sie sich erworben hat (περιεποιησ., wie Gen. 31, 18) durch das Blut Jesu, sofern sie erst als eine durch dies Blut von Schuldbefleckung gereinigte sein Eigentum (was der Gen. του θεου anzeigt) werden konnte. Dass Jesus der ιδιος Gottes schlechthin heisst (vgl. 4, 23), hebt die Grösse des Opfers hervor, das Gott gebracht hat, um sie sich zu erwerben (vgl. Röm. 8, 32), und motiviert die Ermahnung zum Achthaben auf sie als teuer erkaufte. — **v. 29.** οτι) begründet die Notwendigkeit solchen Achthabens durch das, was er bereits weiss im Gegensatz zu ihnen, die an dergleichen noch nicht denken, weil es während seiner Anwesenheit ihnen noch nicht nahe getreten ist; daher das betonte εγω. Das οιδα ist trotz seiner kategorischen Bestimmtheit, wie v. 25, seine auf die Sachlage gestützte Kombination, wonach solche, die während seiner Anwesenheit dies nicht wagten, es nach seinem Weggange thun werden. Zu dem Bilde der λυκοι vgl. Lc. 10, 3, doch hier mit βαρεις, das auf die schwere Schädigung hinweist, mit der sie die Gemeinde bedrohen, weil sie, lediglich von ihrem Eigennutz geleitet, die Gemeinde nicht verschonen werden (φειδομ., wie Röm. 8, 32. 11, 21). Gemeint können nur die judaistischen Irrlehrer sein, deren Eindringen (in Ephesus) Paulus auch Röm. 16, 17f. befürchtet. — **v. 30.** αναστησονται) im Sinne von 5, 36f. Die Bedrohung wird noch gefährlicher, wenn aus ihnen selbst Männer auftreten, welche verdrehte Dinge (διεστραμμ., vgl. 13, 8. 10) reden, um (Gen. d. Inf., wie v. 20. 27) abzuziehen von den rechten Lehrern die Jünger hinter sich selber her (οπισω, wie 5, 37). Gemeint ist wohl der antinomistische Libertinismus, der die paulinische Gnadenlehre zur Zügellosigkeit missbrauchte (Jud. v. 4). — **v. 31.** γρηγορ.) dem Bilde des ποιμαινειν v. 28 entsprechend. Gerade die Erinnerung an seine unablässigen seelsorgerischen Bemühungen um jeden einzelnen muss es ihnen klar machen, wie notwendig, wenn dieselben fehlen, ihre Wachsamkeit ist, durch welche jede Gefahr von der Gemeinde abgewandt werden soll. Da 19, 8. 10 nur 2¼ Jahr ergeben, scheint bei der τριετια der Zeitraum 19, 22 länger veranschlagt zu sein, als man nach der dortigen Darstellung annehmen konnte. Doch ist zu erwägen, dass die Zusammenfassung in eine runde Zeitangabe auch das Fehlen eines erheblichen Teils des dritten Jahres nicht berücksichtigen konnte. Bei dem νυκτα κ.

δακρύων νουθετῶν ἕνα ἕκαστον. 32 καὶ τὰ νῦν παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ κυρίῳ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν. 33 ἀργυρίου ἢ χρυσίου ἢ ἱματισμοῦ οὐδενὸς ἐπεθύμησα· 34 αὐτοὶ γινώσκετε ὅτι ταῖς χρείαις μου καὶ τοῖς οὖσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται πάντα. 35 ὑπέδειξα ὑμῖν, ὅτι οὕτως κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων,

---

ημερ. (Lc. 2, 37) ist wohl besonders an abendliche Gemeindeversammlungen gedacht, die den reichsten Anlass zum *νουθετειν* (I Kor. 4, 14. Röm. 15, 14) gaben. Das *μετα δακρ.* (v. 19) zeigt die Inbrunst seiner Ermahnungen. — **v. 32.** *και τα νυν*) wie 4, 29. 5, 38. Das *ενα εκ.* v. 31 leitet über zu dem Schlusswort, in welchem in den Presbytern wieder die durch sie repräsentierte Gemeinde angeredet wird, wie v. 18—27. Zu *παρατιθεμαι* vgl. 14, 23. Doch geht hier das *τ. κυριω* auf Gott, der mit dem Worte von seiner Gnade (14, 3), durch welches sich seine Gnadenwirksamkeit vermittelt, zusammengestellt wird. Trotzdem kann sich *τω δυναμενω* nur, wie Röm. 16, 25. Eph. 3, 20, auf *κυριω* beziehen, da wohl die geistliche Förderung (*οικοδομ.*, wie 9, 31), aber unmöglich das *δουναι κτλ.* dem Worte beigelegt werden kann. Bem., wie diese Thätigkeiten absichtlich ganz allgemein genannt werden, obwohl er sie natürlich an ihnen üben soll. Je mehr sie (durch das Wort) gefördert, desto sicherer werden sie vor der Irrlehre geschützt, welche ihr Gelangen zur Heilsvollendung hindern könnte. Diese wird als der ihnen bestimmte Besitzanteil am himmlischen Gottesreich betrachtet, der ihnen mit allen andern, die daran Anteil erlangen, und also unter ihnen zu teil wird. Vgl. Eph. 1, 18; doch steht hier statt des einfachen *αγιοις* das *ηγιασμενοις* wohl schon von den durch die Heiligung (sittlich) Vollendeten. — **v. 33—35.** Der Hinweis auf sein Beispiel, das sie zu selbstloser Opferwilligkeit ermuntern soll, steht ausser jeder Beziehung zu der mit v. 32 feierlich abgeschlossenen Abschiedsrede als solcher, und ist wohl hinzugefügt, da dieselbe nach dem Pragmatismus der Act. zugleich den Rückblick auf die Gesamtwirksamkeit Pauli vertritt, in dem dieser, von ihm selbst so oft nachdrücklich hervorgehobene, Zug nicht fehlen durfte. — *αργ. η χρυσ.*) wie 3, 6 vom gemünzten Gelde. Die Erinnerung daran, wie er niemandes Geld oder Kleidungsstück begehrt, ist nach dem Zusammenhange nicht den Presbytern zum Vorbilde gesagt, sondern bereitet die Ermahnung v. 35 vor. — **v. 34.** *αυτοι*) Ihr selbst wisset, wie für meine Notdurft (*τ. χρειαις*, wie Röm. 12, 13) und für meine Gefährten (wie Timoth. und Erast, Cajus und Aristarch, vgl. 19, 22. 29) diese Hände (*αυται*, deiktisch) Dienstleistung gethan haben (*υπηρ.*, wie 13, 36), indem er sich und sie durch sein Handwerk (wohl bei Aquila) ernährte. Das *παντα* gehört zu *υπηρετ.*, wie I Kor. 9, 25. 10, 33: in allen Stücken. — **v. 35.** *υπεδειξα*) wie 9, 16. Das *ουτως* gehört zu *κοπιωντας*. Auch im Zusammenhange von I Thess.

μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν. 36 καὶ ταῦτα εἰπών, θεὶς τὰ γόνατα αὐτοῦ σὺν πᾶσιν αὐτοῖς προσηύξατο.
37 ἱκανὸς δὲ κλαυθμὸς ἐγένετο πάντων, καὶ ἐπιπεσόντες ἐπὶ τὸν τράχηλον τοῦ Παύλου κατεφίλουν αὐτόν, 38 ὀδυνώμενοι μάλιστα ἐπὶ τῷ λόγῳ ᾧ εἰρήκει, ὅτι οὐκέτι μέλλουσιν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ θεωρεῖν. προέπεμπον δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον.

XXI, 1 Ὡς δὲ ἐγένετο ἀναχθῆναι ἡμᾶς ἀποσπασθέντας ἀπ' αὐτῶν, εὐθυδρομήσαντες ἤλθομεν εἰς τὴν Κῶ, τῇ δὲ ἑξῆς εἰς

4, 10 f. liegt, dass solche mühevolle Arbeit zugleich die Mittel beschaffen soll, um sich pflichtmässig der Leidenden anzunehmen (αντιλαμβ., wie Lc. 1, 54). Das ασθενουντ. steht hier in umfassenderem Sinne von Hilfsbedürftigen. Auch die Art, wie damit die Erinnerung an ein Herrnwort (hier ein αγραφον) durch das lucan. τε verbunden wird, zeigt mehr die Weise der nachapostolischen Zeit. Das οτι ist causal: weil er selbst gesagt hat. Das μακαρ. steht neutrisch nur hier, das μαλλον im Sinne von potius (4, 19). — **v. 36.** ταυτα ειπων) wie 1, 9. 19, 41. Zum Gestus des Kniebeugens beim Gebet vgl. 7, 60. Das Gebet mit ihnen allen gilt natürlich in erster Linie ihnen. — **v. 37.** κλαυθμος) wie Lc. 13, 28, geht hier auf die Abschiedsthränen, das Imperf. des durch das Comp. verstärkten κατεφ. (Lc. 7, 38) auf das andauernde Küssen dessen, von dem sie sich nicht trennen konnten. Zu επιπεσ. επι τ. τραχ. vgl. Lc. 15, 20. — **v. 38.** οδυνωμ.) wie Lc. 2, 48: indem sie am meisten Schmerz empfanden ob dem Worte v. 25, das nur frei in indirekter Rede wiedergegeben wird. Dass hier das ημας (21, 5) nicht steht, kann nicht auffallen, da die Erwähnung des Geleitgebens (προπ., wie 15, 3) nur die Herzlichkeit ihres Abschiedes von Paulus charakterisieren soll.

21, 1—16. Die Reise nach Jerusalem beginnt den vierten Hauptteil, welcher zeigt, wie Paulus durch leidensvolle Schicksale, auf welche schon 20, 23 vorbereitete, schliesslich doch zu seinem Ziel (19, 21) gelangt. — ημας αποσπ.) vgl. Lc. 22, 41, bestätigt, dass die Reisebegleiter auch 20, 38 gegenwärtig gedacht, sofern auch sie sich erst von den Presbytern losreissen mussten, um ins Meer hinaufzufahren. Zu ευθυδρομ. vgl. 16, 11, zu τη εξης erg. nach Lc. 9, 37 ημερα. Das Schiff war also bis Patara in Lycien (d. h. für die Fahrt durchs ägäische Meer) gemietet, weil man dort in der grossen Seestadt leicht weitere Schiffsgelegenheit nach dem Orient zu finden hoffte. Die Tagzählung zeigt, dass man nach dem notwendigen Aufenthalt in Milet die Schiffahrt wegen der Absicht des Paul. 20, 16

τὴν Ῥόδον, κἀκεῖθεν εἰς Πάταρα. 2 καὶ εὑρόντες πλοῖον διαπερῶν εἰς Φοινίκην, ἐπιβάντες ἀνήχθημεν. 3 ἀναφάναντες δὲ τὴν Κύπρον καὶ καταλιπόντες αὐτὴν εὐώνυμον ἐπλέομεν εἰς Συρίαν, καὶ κατήλθομεν εἰς Τύρον· ἐκεῖσε γὰρ τὸ πλοῖον ἦν ἀποφορτιζόμενον τὸν γόμον. 4 ἀνευρόντες δὲ τοὺς μαθητὰς ἐπεμείναμεν αὐτοῦ ἡμέρας ἑπτά, οἵτινες τῷ Παύλῳ ἔλεγον διὰ τοῦ πνεύματος μὴ ἐπιβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα. 5 ὅτε δὲ ἐγένετο ἐξαρτίσαι ἡμᾶς τὰς ἡμέρας, ἐξελθόντες ἐπορευόμεθα προπεμπόντων ἡμᾶς πάντων σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις ἕως ἔξω τῆς

---

nach Möglichkeit beschleunigte. — **v. 2.** *διαπερων*) wie Lc. 16, 26: sie fanden ein Schiff, welches im Begriff war, nach Phoenicien (quer durchs Meer) hinüberzufahren. Das *επιβαντες* steht vom Besteigen des Schiffes nur noch 27, 2. — **v. 3.** *αναφαναντες*) anders als Lc. 19, 11, im Sinne von: nachdem wir Cypern hatten zu Gesichte kommen und links liegen lassen. Das Imperf. *επλεομεν* schildert, wie nun erst ihre direkte Fahrt auf Syrien zu begann. Über die Dauer der jedenfalls mehrtägigen Seereise wird nichts angegeben, so dass auch der sogenannte Reisebericht eine genaue Tagzählung nur hat, wo dieselbe für den Erzähler ein besonderes Interesse bietet. Das *κατηλθ.* steht hier vom Herabfahren von der hohen See nach Tyrus, welchen Hafenplatz man wählen musste, weil das Schiff ein solches war, welches dorthin seine Fracht (*γομον*, wie Apok. 18, 11 f.) ablud. — **v. 4.** *ανευροντες*) wie Lc. 2, 16, deutet an, dass man von Jüngern in Tyrus wusste und den Aufenthalt dort dazu benutzte, um sie aufzusuchen. Dass der Aufenthalt daselbst (*αυτου*, wie 18, 19), wie der in Troas (20, 6), wieder auf sieben Tage angegeben wird, zeigt wohl, dass es sich nur um die ungefähre Bezeichnung einer Woche handelt. Immer steht derselbe in einem so auffallenden Widerspruch zu der ausdrücklich geschilderten Eile der Reise 20, 13 ff. 21, 1, dass die Absicht, zu Pfingsten in Jerus. einzutreffen (20, 16), bereits aufgegeben sein muss, sei es, dass das Warten auf Schiffsgelegenheit in Patara, sei es, dass die unberechenbare Verzögerung der Seereise die Ausführung derselben unmöglich gemacht hatte. Bei dem festen Entschluss des Paulus 20, 22 ff. ist es nicht wohl denkbar, dass das Zureden der Jünger den Aufenthalt verlängerte; das *οιτινες* wird also nicht denselben motivieren, sondern nur im Rückblick auf 20, 23 andeuten, dass auch sie ihm auf Grund prophetischer Offenbarungen (*δια πνευματος*, wie 11, 28) immer wieder zuredeten (bem. das Imperf.), er möge nicht Jerusalem zu seinem Reiseziel machen (bem. das *επιβ.*, wie 20, 18). Auch das weitläufige *εξαρτισαι τ. ημερας* **v. 5** deutet an, dass es nicht leicht war, die Tage der Wartezeit zu Ende zu bringen, dass dieselben ihm also durch andere Gründe auferlegt waren, als durch das Zureden der tyrischen Jünger. Das Imperf. *επορευομεθα* schildert, wie sie beim Verlassen ihres Quartiers noch im Geleit (vgl. 20, 38) der

πόλεως, καὶ θέντες τὰ γόνατα ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν προσευξάμενοι
6 ἀπησπασάμεθα ἀλλήλους, καὶ ἐνέβημεν εἰς τὸ πλοῖον, ἐκεῖνοι
δὲ ὑπέστρεψαν εἰς τὰ ἴδια. 7 ἡμεῖς δὲ τὸν πλοῦν διανύσαντες
ἀπὸ Τύρου κατηντήσαμεν εἰς Πτολεμαΐδα, καὶ ἀσπασάμενοι
τοὺς ἀδελφοὺς ἐμείναμεν ἡμέραν μίαν παρ' αὐτοῖς. 8 τῇ δὲ
ἐπαύριον ἐξελθόντες ἤλθομεν εἰς Καισαρείαν, καὶ εἰσελθόντες
εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά,
ἐμείναμεν παρ' αὐτῷ. 9 τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες

---

ganzen Jüngerschar mit Weibern und Kindern gingen, die sie nicht loslassen wollte, bis sie zur Stadt hinaus waren (*εως εξω*, wie *εως επι* 17, 14), wo sie auf das Meeresufer hin ihre Kniee zum Gebete beugten (wie 20, 36). — **v. 6.** *απησπασ.*) steht hier, wie 20, 1 das Simpl., von den Abschiedsgrüssen, die sie miteinander wechselten. Dass sie in das Schiff einstiegen, zeigt unzweifelhaft, dass es dasselbe Schiff war, in dem man gekommen und dessen Entfrachtung man abgewartet hatte. Dass man aber keine andre Schiffsgelegenheit gesucht hatte, bestätigt nur, dass die Ankunft in Jerus. zum Pfingstfest bereits aufgegeben war. Dass jene (d. h. die Tyrier) nach Hause (*εις τα ιδια*, wie Joh. 16, 32. 19, 27) zurückkehrten, konnte nur erwähnt werden, wenn die Reisenden nicht sofort abfuhren, sondern von nun an im Schiffe abwarteten, bis alles zur Abreise fertig war. — **v. 7.** *τον πλουν*) wie Sap. 14, 1, kann nicht darauf gehen, dass sie die ganze Seereise (von Troas an) vollendeten (*διανυσ.*, wie II Makk. 12, 17), da das sonst selbstverständliche *απο τυρου*, mag man es nun mit *κατηντ.* oder besser mit *διανυσ.* verbinden, nur einen Sinn hat, wenn angedeutet werden soll, dass man die Fahrt mit dem in Tyrus wieder bestiegenen Schiff vollendete. Das Schiff ging also nach Ptolemais und hatte nur seine Fracht (oder einen Teil derselben) in Tyrus abgeladen. Das *αδελφ.* wechselt wohl mit *μαθητ.* v. 4, weil es die Begrüssung derselben motiviert; dennoch zeigt auch der Aufenthalt von einem ganzen Tage bei ihnen, dass man die Eile, nach Jerusalem zu kommen, aufgegeben hatte (vgl. zu v. 4. 6). — **v. 8.** *τη δε επαυρ.*) gehört wohl zu *εξελθοντες*. Auch dieser Umweg über Caesarea zeigt, dass man nicht mehr mit der Zeit geizte. Wenn Philippus als der Evangelist (Eph. 4, 11. II Tim. 4, 5) bezeichnet ist, so wird damit unzweideutig auf 8, 12. 35. 40 zurückgewiesen, zumal in letzterer Stelle sein Erscheinen in Caesarea ausdrücklich vorbereitet war; dagegen unterscheidet ihn die Erinnerung, dass er einer der Sieben (6, 5) war, ausdrücklich von dem Apostel (1, 13). Eine dritte Näherbestimmung (*δε*) bringt die Notiz in **v. 9,** wonach er vier weissagende Töchter hatte, die ausdrücklich als *παρθ.* bezeichnet werden, vielleicht weil sie eben wegen ihrer Gabe sich ganz dem Dienst des Herrn geweiht hatten. Da dieser Phil. in die Geschichte gar nicht eingreift, kann seine genaue Charakteristik nur

παρθένοι προφητεύουσαι. 10 ἐπιμενόντων δὲ ἡμέρας πλείους κατῆλθέν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἄγαβος, 11 καὶ ἐλθὼν πρὸς ἡμᾶς καὶ ἄρας τὴν ζώνην τοῦ Παύλου, δήσας ἑαυτοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας εἶπεν· τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὸν ἄνδρα οὗ ἐστιν ἡ ζώνη αὕτη οὕτως δήσουσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν. 12 ὡς δὲ ἠκούσαμεν ταῦτα, παρεκαλοῦμεν ἡμεῖς τε καὶ οἱ ἐντόπιοι τοῦ μὴ ἀναβαίνειν αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ. 13 τότε

---

darauf zurückgeführt werden, dass der Erzähler sich freut, hier in Caes. dem Manne begegnet zu sein, von dem seine Quelle so viel Bedeutungsvolles erzählt hatte. — **v. 10.** *επιμεν.*) scil. *ημων*. Zu dem Fehlen des Subj. vgl. Lc. 12, 36. Das unbestimmte *ημερ. πλειους* zeigt aufs neue (vgl. zu v. 3), dass der sogen. Reisebericht keineswegs überall genaue Zeitangaben hat, und, da es 13, 31 sogar einen Zeitraum von 40 Tagen umfasst, also nicht zu gering veranschlagt werden darf, dass längst die Absicht, zum Pfingstfest nach Jerus. zu kommen, aufgegeben war, zumal hier nicht einmal von einem Besuch der dortigen Gemeinde die Rede ist. Es fällt auf, dass der Prophet Agabus wie ein ganz Unbekannter eingeführt wird, während doch von einer Weissagung desselben schon 11, 28 erzählt war. Das *κατηλθ. απο* kann natürlich keine Rückweisung auf 11, 27 sein, da dann nicht das allgemeinere *απο τ. ιουδ.* stände; es muss vielmehr die frühere Erwähnung desselben dem Erzähler nicht in Erinnerung gewesen sein, was am leichtesten der Fall sein konnte, wenn er, der hier den Mann kennen gelernt hatte, dort, wo er nur nach Hörensagen erzählt, die Weissagung der jerusalemischen Propheten in Erinnerung an dies Erlebnis dem Agabus zugeschrieben hatte. — **v. 11.** *ελθ. προς ημ.*) setzt voraus, dass Agabus bei einem gelegentlichen Aufenthalt in Caes. von dem Aufenthalt des Paulus daselbst erfuhr und sich zu ihm und seiner Gesellschaft (ins Haus des Phil. v. 8) begab. Das *αρας* setzt keineswegs voraus, dass Paul. den Gürtel abgelegt hatte, sondern besagt, dass Agab. ihn dem Apostel abnahm (vgl. Lc. 6, 29. 17, 31. 22, 36), um damit nach Art der alten Propheten eine symbolische Handlung zu vollziehen, indem er sich selbst (bem. das betont vorangestellte *εαυτου*) erst die Füsse (was nach 16, 24 auf die strengste Gefangenschaft deutet) und dann die Hände band. Bem. das feierliche *ταδε λεγει* (Apok. 2, 1). Da genau genommen nach der Darstellung im Folgenden weder die Juden ihn banden, noch in Heidenhände überlieferten, so wird hier eine treue Erinnerung an die Form der Weissagung zu Grunde liegen, die naturgemäss den Hergang nach der Analogie des Schicksals Jesu (Mc. 15, 1) denkt. — **v. 12.** *παρεκαλ.*) Das Imperf. steht, wie Lc. 15, 28, von andauerndem Zureden. Nach dieser direkten Weissagung seiner Gefangennehmung baten ihn seine Reisebegleiter und die (in Caesarea) Einheimischen, er möge (gen. inf., wie 15, 20) nicht hinaufgehen nach Jerusalem. — **v. 13.** *τοτε*)

ἀπεκρίθη ὁ Παῦλος· τί ποιεῖτε κλαίοντες καὶ συνθρύπτοντές μου τὴν καρδίαν; ἐγὼ γὰρ οὐ μόνον δεθῆναι ἀλλὰ καὶ ἀποθανεῖν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἑτοίμως ἔχω ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. 14 μὴ πειθομένου δὲ αὐτοῦ ἡσυχάσαμεν εἰπόντες· τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω. 15 μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας ταύτας ἐπισκευασάμενοι ἀνεβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα· 16 συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν ἀπὸ Καισαρείας σὺν ἡμῖν, ἄγοντες παρ' ᾧ ξενισθῶμεν Μνάσωνί τινι Κυπρίῳ, ἀρχαίῳ μαθητῇ.

17 γενομένων δὲ ἡμῶν εἰς Ἱεροσόλυμα, ἀσμένως ἀπεδέξαντο

Da erst gab er einen definitiven Bescheid, der allem Zureden ein Ende machte. In dem verwunderten *τι ποιειτε* c. part. (Mc. 11, 5) liegt die Zurückweisung ihres Thuns. Mit ihrem Weinen sind sie im Begriff, ihm (bem. das voranstehende *μου*) das Herz zu brechen. Das *εγω γαρ* begründet diese Abweisung aus seiner persönlichen Bereitschaft, für den Namen des Herrn Jesu noch mehr zu leiden, als ihm geweissagt, auf Grund der Gebundenheit 20, 22. Das prägnante *εις* verbindet sich, wie 8, 40, durch ein zu ergänzendes *ελθων* mit *ετοιμως εχω* (Dan. 3, 15. II Kor. 12, 14). Paulus denkt, wie 20, 25, an die Möglichkeit, in Jerus. einen gewaltsamen Tod zu erleiden. — **v. 14.** *μη πειθομ.*) geht darauf, dass er ihrem Zureden nicht gehorchte. Das *ησυχασ.* (11, 18) steht hier in dem Sinne: wir hörten auf mit weiterem Zureden. Zu *τ. κυρ. τ. θελ. γιν.* vgl. Lc. 22, 42. Gemeint ist auch hier der Wille Gottes. — **v. 15.** *επισκευασ.*) deutet an, dass man sich bei den Freunden in Caes. für die längere Fussreise nach Jerus. ausgerüstet hatte, deren Antritt erst das Imperf. *ανεβαιν.* (v. 12) bezeichnet. — **v. 16.** *συνηλθον*) bezeichnet, dass mit den andern Reisebegleitern, unter die sich der Erzähler einschliesst, auch von den Jüngern (scil. etliche, vgl. Lc. 11, 49. 21, 16) von Caesarea her mitkamen (scil. mit Paulus, was sich von selbst ergänzt), welche (nämlich als sie im Begriff waren, nach Jerus. zu kommen) einen gewissen Mnason herbeibrachten (5, 26 f. 20, 12), bei dem sie herbergen sollten. Der Name ist durch den Casus des Relativsatzes attrahiert, wie Philem. 10. Da Mnason, wie der mit Paul. befreundete Barn. (4, 36), ein Cyprier war, konnte er leicht ebenfalls mit Paul. in Antioch. (11, 20) bekannt geworden sein; dass er ein alter (*αρχ.*, wie 15, 7. 21) Jünger war, betont, dass man seine Gesinnung gegen Paul. genau kannte. Jene Jünger brachten also weder den Mnason aus Caes. mit, noch führten sie die Reisenden zu ihm, sondern sie holten ihn zu ihrem Empfange herbei. Dabei ist zu erwägen, dass Paul. mit einer Gesellschaft von Unbeschnittenen kam, die bei den strengen Judenchristen Jerus.'s nicht so leicht Aufnahme erwarten konnten.

21, 17—40. Die Gefangennehmung des Paulus. — *γενομ. εις*) Da man erst jetzt nach Jerus. kam, handelt v. 15 f. von dem, was

ἡμᾶς οἱ ἀδελφοί. 18 τῇ δὲ ἐπιούσῃ εἰσῄει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον, πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι. 19 καὶ ἀσπασάμενος αὐτοὺς ἐξηγεῖτο καθ' ἓν ἕκαστον ὧν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἔθνεσιν διὰ τῆς διακονίας αὐτοῦ. 20 οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐδόξαζον τὸν θεόν, εἶπάν τε αὐτῷ· θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων, καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν· 21 κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ ὅτι

---

noch auf der Reise dahin geschah. Die αδελφοι sind eben Mnas. und die ihm befreundeten Gläubigen in Jerus., die durch diese freundliche Aufnahme ihre brüderliche Gesinnung zeigten. Zu ασμενως vgl. III Makk. 3, 15, zu απεδεξ. 18, 27. — **v. 18.** ο παυλος συν ημιν) bereitet, wie 16, 17, das Verschwinden des Augenzeugen vor, obwohl freilich die Erzählung im Folgenden auch für lange keinen Anlass bietet, seine Gegenwart anzudeuten, und wenigstens die Hauptscene Kap. 21. 22 so lebendig geschildert ist, dass derselbe noch gegenwärtig gewesen zu sein scheint (vgl. zu 23, 17 f. 24. 32). — **v. 19.** ασπασαμ.) von der Begrüssung, wie 18, 22. Das καθ εν εκαστ. (Eph. 5, 33) ων (attrah. statt τουτων α) zeigt, dass bei τ. διακ. αυτ. nicht an die Sammlung der Kollekte gedacht sein kann, die Paul. auch sonst nie als seinen Dienst bezeichnet hat, sondern an seine Erfolge in der Heidenwelt, wenn dazu auch die Liebe gehört, die er in ihr für die Urgemeinde erweckt hatte (II Kor. 8, 7). Lc. betrachtet (und wohl mit Recht) die Überreichung der Kollekte nicht als den ausschliesslichen Zweck des Paul. bei seiner Reise nach Jerus.; und sein Zweck, die Entwicklung der immer und immer wieder im Reisebericht vorbereiteten Katastrophe in Jerus., welche die Schicksale des Paul. bestimmte, zu erzählen, schliesst jedes nähere Eingehen darauf aus. — **v. 20.** οι δε) bildet für sich das Subjekt des Satzes, wie 1, 6. Die Schilderung der Aufnahme, welche seine Mitteilungen fanden (εδοξ. τ. θ., wie 11, 18), wird durch τε so eng mit dem Rat, den sie ihm gaben, verknüpft, dass dieser wohl als Zeichen betrachtet werden soll, wie sie ihrerseits ihn als rechten Diener Gottes und christlichen Bruder anerkannten. Das θεωρεις geht, wie 3, 16. 19, 26, auf eine Beobachtung, die er selbst bei seiner Wirksamkeit unter den Heiden gemacht haben, und die ihm hier in Jerus. doppelt gegenwärtig sein muss. Das ποσαι μυριαδες ist jedenfalls eine starke Hyperbel (wie Lc. 12, 1), welche wohl absichtlich den Vertretern des Judenchristentums in den Mund gelegt ist, um anzudeuten, dass doch auch, abgesehen von den durch ihn gewonnenen Heiden (v. 19), es unter den Juden an allen Orten unzählige Gläubiggewordene giebt. An in Jerus. versammelte Festpilger zu denken, ist nicht der geringste Anlass, da von einem Eingetroffensein zum Pfingstfest (20, 16) nichts gesagt ist. In das παντες denken sich die Redenden mit eingeschlossen, da für sie das ζηλωται (Gal. 1, 14) τ. νομου offenbar Ehrentitel ist. — **v. 21.**

ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν. 22 τί οὖν ἐστίν; πάντως ἀκούσονται ὅτι ἐλήλυθας. 23 τοῦτο οὖν ποίησον ὅ σοι λέγομεν. εἰσὶν ἡμῖν ἄνδρες τέσσαρες εὐχὴν ἔχοντες ἐφ' ἑαυτῶν· 24 τούτους παραλαβὼν ἁγνίσθητι σὺν αὐτοῖς, καὶ δαπάνησον ἐπ' αὐτοῖς ἵνα ξυρήσωνται

κατηχηθ. δε) bestimmt näher, inwiefern die Thatsache v. 20 für Paul. in Betracht kommt. Der Ausdruck setzt voraus, dass es denen, die sie von dem im Objektsatz Gesagten unterrichteten, darauf ankam, vor ihm zu warnen; und dass dergleichen nicht nur in Jerus., sondern auch in der Diaspora, soweit man sein Verhalten nicht aus eigener Anschauung kannte, verbreitet wurde. Zu αποστασιαν vgl. II Thess. 2, 3, zu διδασκ. mit persönlichem und sachlichem Objekt im Inf. vgl. Lc. 11, 1, zu τ. κατα τ. εθνη ιουδ. (scil. οντ., wie 11, 1) 15, 23. Dass der Inf. nach λεγων im Sinne des Sollens (1, 4) steht, beweist das μη — μηδε, wie 4, 18. Das περιπατειν in dem in den Briefen so häufigen metaphor. Sinne (Mc. 7, 5) steht bei Lc. nur hier, und zwar mit dem Dat. wie 9, 31. Gemeint sind die (ihre) gesetzlichen Ordnungen (εθ., wie 6, 14. 15, 1). Die Presbyter setzen, nach I Kor. 7, 18. Gal. 5, 3 mit Recht, voraus, dass die Nachrede in dieser Form eine Verleumdung sei, obwohl nicht erhellt, wie weit dem Erzähler klar ist, dass die Lehre des Paul. von der prinzipiellen Freiheit des Christen vom Gesetz und die in seinen Gemeinden bestehende enge Lebensgemeinschaft zwischen gläubigen Juden und Heiden zu einer Entwöhnung von der jüdischen Sitte führen musste, welche sicher mehr und mehr veranlasste, dass judenchristliche Eltern die Beschneidung ihrer Kinder unterliessen, um ihnen dieselbe zu erleichtern, und so immerhin ein gewisser Anlass zu solcher Nachrede vorhanden war. — **v. 22.** τι ουν εστιν) fragt, wie I Kor. 14, 15. 26, was in dieser Sachlage zu thun sei von seiten des Paulus, woraus sich von selbst ergiebt, dass bei dem ακουσονται (Med., wie 17, 32) nur von den Gesetzeseiferern unter den jerusalemischen Judenchristen die Rede ist, die jedenfalls (παντως, wie Lc. 4, 23) hören werden, dass er gekommen, und daher Rechenschaft verlangen, was an dem Gerücht v. 21 wahr sei. — **v. 23.** τουτο) weist vorwärts auf ο σοι λεγομεν. Zu εισιν ημιν vgl. 18, 10. Das εφ εαυτ. bezeichnet, dass sie das übernommene Gelübde (ευχην εχ., wie 18, 18, hier vom Nasiräatsgelübde Num. 6) noch als ungelöste Verpflichtung auf sich haben. — **v. 24.** παραλαβ.) wie 15, 39. 16, 33. Indem er sie zu sich nimmt, macht er sich zu ihrem Genossen und tritt daher selbst in das Nasiräatsgelübde mit ein, macht sich zu einem Gottgeweihten durch Enthaltungen und Reinigungen (αγνισθ., wie Num. 6, 3, nach v. 8 gleich αγιος εστ. τ. κυρ.). Die Beteiligung an den Kosten für die bei der Lösung des Gelübdes erforderlichen Opfer (Num. 6, 14 ff.), wofür er Geld aufwenden soll ihrethalben, galt für ein besonderes Zeichen von Frömmigkeit. Zu ινα ξυρησωνται τ. κεφ. vgl. Num. 6, 9. 18. Ehe die

τὴν κεφαλήν, καὶ γνώσονται πάντες ὅτι ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ στοιχεῖς καὶ αὐτὸς φυλάσσων τὸν νόμον.
25 περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.
26 τότε ὁ Παῦλος παραλαβὼν τοὺς ἄνδρας τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ σὺν αὐτοῖς ἁγνισθεὶς εἰσῄει εἰς τὸ ἱερόν, διαγγέλλων τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγνισμοῦ, ἕως οὗ προσηνέχθη ὑπὲρ ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν ἡ προσφορά.
27 ὡς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι, οἱ ἀπὸ τῆς

Opfer gebracht, durften sie dies nicht. Das *και γνωσονται* hängt nicht mehr von *ινα* ab, sondern bezeichnet den sicheren Erfolg des ihm angeratenen Vorgehens: sie werden erkennen, dass nichts von dem, wovon (*ων*, wie v. 19) sie über dich unterrichtet sind (v. 21), thatsächlich statthat. Auch das *στοιχεις* (Röm. 4, 12. Gal. 5, 25) steht bei Lc. nur hier. Da die Beteiligung an einem Gelübde, zu dem es keine gesetzliche Verpflichtung gab, seine Gesetzlichkeit (*φυλ. τ. νομ.*, wie 7, 53) nicht erweisen, und er dies auch nach I Kor. 9, 21 unmöglich beabsichtigen konnte, hat der Erzähler jedenfalls die Tragweite dieser Handlung, wodurch Paul. nur seine jüdische Frömmigkeit im Sinne von I Kor. 9, 20 erweisen und die ihm nach v. 21 nachgesagte Feindseligkeit gegen das jüdische Gesetz widerlegen konnte, weit überschätzt und darum die Presbyter mehr sagen lassen, als sie gesagt haben können, wenn Paul. auf ihren Vorschlag einging. — **v. 25.** Wie er dem Gesetzeseifer der Juden eine Konzession machen soll, durch die er sich als *νομον φυλ.* darstellt, so haben sie ihrerseits die Konzession gemacht, von den gläubiggewordenen (v. 20) Heiden nur gewisse Enthaltungen zu verlangen. Zu *επεστειλ.* vgl. 15, 20: indem wir beschlossen (20, 16), sie sollten sich hüten (*φυλ. τι*, wie Mc. 10, 20) vor den 15, 29 genannten Dingen (doch bem. den durchweg gebrauchten Sing.). Dabei sind freilich gegen 15, 21 diese Enthaltungen als ein Minimum gesetzlicher Verpflichtungen betrachtet, die sie den Heiden aufgelegt haben, und deren Allgemeingültigkeit (gegen 15, 23) vorausgesetzt wird. — **v. 26.** *τ. εχομενη*), wie 20, 15, hebt hervor, wie Paul. den Rat v. 24, an den schon der Wortlaut absichtsvoll anknüpft, sofort befolgte. Aus *διαγγ.* (Lc. 9, 60) *τ. εκπληρωσιν* (subst. verb. zu 13, 32) *τ. ημερ. τ. αγνισμ.* (Num. 6, 5) erhellt, dass die Männer bisher das Nasiräat nicht hatten beenden können, weil es ihnen an Mitteln fehlte, die dazu erforderlichen Opfer darzubringen, sodass erst Paul., weil er die Kosten dafür übernahm (v. 24), den Priestern anmelden konnte, dass die Tage desselben voll erfüllt seien und die Schlussopfer beginnen könnten. Das Imperf. *εισηει* wird durch das davon abhängige *εως ου* dahin erläutert, dass der Tempelbesuch sich immer wiederholte, weil für jeden der Nasiräatsgenossen das (gesetzliche) Opfer (*προσφ.*, wie Hebr. 10, 5. 8. 18) besonders dargebracht wurde und bei jedem alle zugegen sein mussten. — **v. 27.** *αι επτα ημερ.*)

Ἀσίας Ἰουδαῖοι θεασάμενοι αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ συνέχεον πάντα
τὸν ὄχλον, καὶ ἐπέβαλον ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας, 28 κρά-
ζοντες· ἄνδρες Ἰσραηλεῖται, βοηθεῖτε· οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος
ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου πάν-
τας πανταχῇ διδάσκων, ἔτι τε καὶ Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ
ἱερὸν καὶ κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον. 29 ἦσαν γὰρ
προεωρακότες Τρόφιμον τὸν Ἐφέσιον ἐν τῇ πόλει σὺν αὐτῷ,
ὃν ἐνόμιζον ὅτι εἰς τὸ ἱερὸν εἰσήγαγεν ὁ Παῦλος. 30 ἐκινήθη

---

kann kontextmässig nur auf die Zeit gehen, während welcher sich Paulus täglich in den Tempel begab (v. 26), um für einen jeden die Beendigung des Nasiräats anzumelden und die nötigen Opfer darzubringen, wenn wir auch nicht wissen, woher dazu ordnungsmässig gerade sieben Tage notwendig waren. Das εμελλον (19, 27) lässt es ganz unbestimmt, ob es der letzte oder vorletzte der sieben Tage war, an welchem dieselben im Begriff waren, zu Ende zu gehen (συντελ., wie Lc. 4, 2). Der Art. vor απο τ. ασιας ιουδ. (17, 13) setzt voraus, dass es die Juden waren, die ihm schon unterwegs (20, 3), wie in Ephesus (20, 19), nachgestellt hatten, und, da er durch die Wahl seiner Reiseroute ihnen entgangen war, nun hierher gekommen waren, um ihren Anschlag auszuführen. Das θεασαμ. αυτον εν τ. ιερ. geht auf die täglichen Tempelbesuche v. 26; und das Imperf. συνεχεον (von συνχεω, wie 9, 22 von der Form συγχυνω) schildert, wie sie die ganze (im Tempel versammelte) Volksmenge in unruhige Bewegung brachten. Das επεβαλον επ αυτ. τ. χειρ. (5, 18) geht hier nur darauf, dass sie sich des Paul. bemächtigten, um ihn nicht entrinnen zu lassen. — **v. 28.** ανδρ. ισρ.) wie 13, 16, appelliert an sie als Genossen der Theokratie, welche deren Ordnungen schützen müssen. Der Art. vor ανθρ. bezeichnet ihn als den bekannten Menschen, von dem sie gehört haben, wie er alle an allen Orten (πανταχη, wie Jes. 24, 11 statt des gewöhnlichen πανταχου 17, 30) lehre wider das Volk (λαου schlechthin, wie 13, 31), das Gesetz und diese Stätte (6, 14). Volksfeindlich erschien seine Lehre, sofern seine Heidenpredigt die Prärogative Israels zu negieren schien, gesetzesfeindlich, sofern er die Heiden vom Gesetz entband und dem Tempel entfremdete. Das ετι τε και schliesst noch enger, als ετι δε και (2, 26), das Einführen der Hellenen in den Tempel und seine dadurch bewirkte Profanierung (κεκοιν., wie Mc. 7, 15, anders 10, 15. 11, 9) dieser heiligen Stätte (6, 13) als die daraus sich ergebende Vollendung solchen Frevels an. — **v. 29.** προεωρακ.) abweichend von 2, 25, zeitlich: sie waren nämlich vorher ansichtig geworden des Ephesers Trophimus (20, 4) in seiner Begleitung, von dem sie lediglich vermuteten, dass er ihn in den Tempel (d. h. in den inneren Vorhof, dessen Betreten Nichtjuden bei Todesstrafe verboten war) geführt habe, den Einzelfall zur Erregung des Fanatismus verallgemeinernd. — **v. 30.** η πολις ολη) hyperbolisch, wie Mc. 1, 33.

τε ἡ πόλις ὅλη καὶ ἐγένετο συνδρομὴ τοῦ λαοῦ, καὶ ἐπιλαβόμενοι τοῦ Παύλου εἷλκον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἱεροῦ, καὶ εὐθέως ἐκλείσθησαν αἱ θύραι. 31 ζητούντων τε αὐτὸν ἀποκτεῖναι ἀνέβη φάσις τῷ χιλιάρχῳ τῆς σπείρης ὅτι ὅλη συνχύννεται Ἱερουσαλήμ, 32 ὃς ἐξαυτῆς παραλαβὼν στρατιώτας καὶ ἑκατοντάρχας κατέδραμεν ἐπ' αὐτούς· οἱ δὲ ἰδόντες τὸν χιλίαρχον καὶ τοὺς στρατιώτας ἐπαύσαντο τύπτοντες τὸν Παῦλον. 33 τότε ἐγγίσας ὁ χιλίαρχος ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ ἐκέλευσεν δεθῆναι

Der Erzähler nimmt an, dass die Kunde von dem Frevel sich rasch in der ganzen Stadt verbreitete, die dadurch in Bewegung gebracht wurde, so dass nun ein Zusammenlauf (συνδρομη, wie Judith 10, 18. III Makk. 3, 8) des Volkes als solchen (im Gegensatz zu der gerade anwesenden Menge v. 27) entstand. Inzwischen hatten sie den Apostel festgehalten (v. 27) und ihn wohl mit den Vorwürfen v. 28 überhäuft, um erst die Versammlung der nötigen Menge abzuwarten, die an ihm die Volksjustiz üben konnte. — επιλαβ.) c. gen., wie 17, 19, doch hier in feindlichem Sinne, wie das damit verbundene ειλκον (16, 19) zeigt: sie schleppten ihn zum Tempel hinaus, um die heilige Stätte nicht mit seinem Blute zu beflecken, und, damit er nicht etwa dahin zurückflüchte, wurden sofort, natürlich von der levitischen Tempelwache, die Tempelthore geschlossen. — **v. 31** wird mit τε als die notwendige Folge dieses Tumults, bei dem man (bem. das Fehlen des Subj. im gen. abs., wie v. 10) ihn zu töten suchte, angeknüpft. Hier steht φασις (Sus. 55) wohl von dem amtlichen Rapport, der dem Chiliarchen, welcher die auf der Burg Antonia garnisonierende Kohorte befehligte, erstattet wurde. Daher ανεβη mit dem dat. comm. Das ολη steht bei ιερουσ., weil, wie v. 30, an die Stadt gedacht ist, die dadurch tumultuarisch erregt sei (v. 27). — **v. 32.** ος) Fortspinnung der Erzählung mit dem Relat., wie 16, 14. Dass er sofort (10, 33) nicht nur Soldaten, sondern auch Hauptleute (εκατοντ., wie 10, 1. 22) mit sich nahm, also jedenfalls mehrere hundert Mann, zeigt, für wie bedenklich er den Tumult hielt. Daher das starke κατεδραμεν επ (Hiob 16, 10) αυτους (ad syn. auf die Tumultuanten bezogen), das die Eile malt, mit der er einschritt. Das επαυσαντο τυπτ. zeigt, dass sie bereits im Begriff waren, ihn totzuprügeln. — **v. 33.** επελαβ. αυτ.) nimmt wohl absichtlich das επιλαβ. aus v. 30 auf, weil er ihn dadurch ihren Händen entriss. Das ihm schon v. 11 geweissagte δεθηναι (und zwar mit zwei Ketten, wie 12, 6), befiehlt der Tribun, weil er ihn, der einen solchen Auflauf erregt hatte, für einen höchst gefährlichen Menschen hielt, den er wohl der Volksjustiz entreissen, bei dem er aber auch jeden Versuch, ihn zu befreien, verhüten müsse. Eine bestimmte Vermutung über ihn hat er noch nicht, da er noch nachforscht, wer es wohl sein möchte (Optat.,

ἁλύσεσι δυσί, καὶ ἐπυνθάνετο τίς εἴη καὶ τί ἐστιν πεποιηκώς.
34 ἄλλοι δὲ ἄλλο τι ἐπεφώνουν ἐν τῷ ὄχλῳ· μὴ δυναμένου
δὲ αὐτοῦ γνῶναι τὸ ἀσφαλὲς διὰ τὸν θόρυβον, ἐκέλευσεν ἄγε-
σθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν. 35 ὅτε δὲ ἐγένετο ἐπὶ τοὺς
ἀναβαθμούς, συνέβη βαστάζεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν
διὰ τὴν βίαν τοῦ ὄχλου· 36 ἠκολούθει γὰρ τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ
κράζοντες· αἶρε αὐτόν. 37 μέλλων τε εἰσάγεσθαι εἰς τὴν παρ-
εμβολὴν ὁ Παῦλος λέγει τῷ χιλιάρχῳ· εἰ ἔξεστίν μοι εἰπεῖν
τι πρὸς σέ; ὁ δὲ ἔφη· ἑλληνιστὶ γινώσκεις; 38 οὐκ ἄρα σὺ εἶ
ὁ Αἰγύπτιος ὁ πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀναστατώσας καὶ ἐξα-
γαγὼν εἰς τὴν ἔρημον τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικα-
ρίων; 39 εἶπεν δὲ ὁ Παῦλος· ἐγὼ ἄνθρωπος μέν εἰμι Ἰουδαῖος,
Ταρσεύς, τῆς Κιλικίας οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης· δέομαι δέ

---

wie 5, 24. 17, 18). Bemerke dagegen das *τι εστιν πεπ.*, da so viel gewiss ist, dass er etwas Schlimmes gethan haben muss. — **v. 34.** *αλλοι δε αλλο τι*) wie 19, 32, nur dass das *επεφων.* (12, 22) näher bestimmt wird durch *εν τ. οχλ.*: in der Volksmasse. Bem. den irregulären gen. abs. bei identischem Subjekt im Hauptsatz: da er wegen des Tumults (20, 1) das Zuverlässige darüber nicht erfahren konnte, liess er ihn der Sicherheit wegen in das Standlager (die Militärkaserne) auf der Burg Antonia abführen. — **v. 35.** *εγεν. επι*) Als er aber kam auf die Stufen (vgl. I Reg. 10, 19 f.), die zur Burg Antonia heraufführten. Zu *συνεβη* mit acc. c. inf. (accidit ut) vgl. II Makk. 3, 2. Die Gewalt der nachdrängenden Volksmasse nötigte die Soldaten ihn zu tragen, damit er ihnen nicht entrissen werde. — **v. 36.** *το πληθ. τ. λαου*) wie Lc. 1, 10. 6, 17. Zu dem Plur. *κραζοντες* nach dem Collect. vgl. 5, 16, zu *αιρε αυτον* Lc. 23, 18. — **v. 37** knüpft durch *τε* an den Befehl v. 34 seine Ausführung an. Zu dem *ει* in direkter Frage vgl. 1, 6. 7, 1. 19, 2. Das *ελληνιστι* bezeichnet auch ohne *λαλειν*: verstehst du (8, 30) Griechisch? Die in der Frage liegende Verwunderung motiviert **v. 38.** Da er Griechisch versteht, ist er also (*αρα*, wie 11, 18) nicht der Ägypter, für den ihn der Tribun zu halten begonnen hatte, als er von der Menge keine Auskunft erhielt (v. 34). Dass er die zunächst in Aufstand versetzten (*αναστ.*, wie 17, 6) 4000 Banditen (*σικαρ.*, nur hier) in die Wüste hinausführte, schliesst keineswegs aus, dass er dort noch eine viel grössere Schar (30 000 nach Jos. bell. 2, 13, 5. Ant. 20, 8, 6) um sich sammelte. Die Vermutung, dass das Volk einen falschen Propheten, der so viele ins Verderben geführt hatte, töten wolle, und dass bei dieser Gelegenheit sein Anhang den Aufstand erneuern könne, lag gar nicht so fern. — **v. 39.** *μεν*) deutet an, dass zwar schon seine Herkunft (*ανθρ. ιουδ.*, wie 16, 37) ihn vor diesem Verdachte schütze, dass er aber, ohne sich darüber weiter auszusprechen (wobei er wohl auf sein römisches Bürgerrecht zu sprechen

σου, ἐπίτρεψόν μοι λαλῆσαι πρὸς τὸν λαόν. 40 ἐπιτρέψαντος δὲ αὐτοῦ ὁ Παῦλος ἑστὼς ἐπὶ τῶν ἀναβαθμῶν κατέσεισεν τῇ χειρὶ τῷ λαῷ· πολλῆς δὲ γενομένης σιγῆς προσεφώνησεν τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ λέγων·

XXII, 1 ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἀκούσατέ μου τῆς πρὸς ὑμᾶς νυνὶ ἀπολογίας. 2 ἀκούσαντες δὲ ὅτι τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ προσεφώνει αὐτοῖς, μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν. καὶ φησίν· 3 ἐγώ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος, γεγεννημένος ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας, ἀνατεθραμμένος δὲ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου

---

gekommen wäre und einen ordentlichen Prozessgang verlangt hätte, vgl. 16, 37), bitte, zum Volke reden zu dürfen. Das *ταρσευς* (9, 11) wird hier näher dadurch erklärt, dass er ein Bürger einer nicht unansehnlichen Stadt Ciliciens ist. — **v. 40.** Die erbetene Erlaubnis giebt der Tribun, weil er so am besten hören konnte, wessen Paul. im Volke beschuldigt werde, und wie man seine Verteidigung, die er doch offenbar intendierte, aufnahm. Dass er hebräisch (d. h. aramäisch, vgl. 1, 19) reden werde, konnte der Tribun nicht wissen. Das *εστως επι τ. αναβ.* sollte durch v. 35 vorbereitet werden, da nur in einer solchen Situation Paul. sich der Volksmenge hörbar machen konnte. Das *κατασεισ. τ. χειρ.* (12, 17) gebietet auch hier Stillschweigen (vgl. Apok. 8, 1). Zu *προσεφων.* vgl. Lc. 7, 32. 23, 20.

22, 1—29. Die Verteidigungsrede des Paulus vor dem Volke. — *ανδρ.* — *ακουσ.*) wie 7, 2. Dass er alle im Volke als seine Brüder betrachtet und von ihren Autoritäten (deren sich gewiss viele in der Menge befanden) als von seinen Vätern spricht, hat etwas Gewinnendes. Das betont gestellte *μου* gehört zu *απολογ.* (I Kor. 9, 3), das, wie 9, 7. 11, 7, den Gen. der Sache zu *ακουειν* bildet. Er begnügt sich nicht mit dem Schutz des Militärtribunen, sondern will sich selbst vor ihnen verteidigen. Das *νυνι*, häufig bei Paulus, bestimmt, wie das *προς υμας*, das Subst. näher (vgl. Phil. 1, 26). — **v. 2.** *οτι κτλ.*) knüpft wörtlich an 21, 40 an, wie auch das *μαλλον*: sie gewährten ihm noch mehr Ruhe als nach seinem blossen Handwinken. Sie hatten also erwartet, er werde griechisch reden und würden ihn auch dann verstanden haben; aber die Rücksichtnahme des Hellenisten auf ihre Muttersprache schmeichelte ihnen, und seine Übung in derselben zeugte von Liebe zu ihr. — **v. 3.** *εγω*) entspricht dem betonten *μου* in v. 1. Es bedarf nur der Hinweisung auf seine Personalien, um ihn wider die gegen ihn erhobene Anklage zu verteidigen. Das *ανηρ ιουδ.* ist ein würdigerer Ausdruck, als *ανθρ.* 21, 39. Obwohl von Geburt ein auswärtiger Jude, ist er von Erziehung und Bildung ein Jerusalemite, also zu ihnen gehörig. Das *παρα τ. ποδ. γαμ.* steht voran, weil der Name des Pharisäers Gamaliel als

νόμου, ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ, καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστὲ σήμερον, 4 *ὃς ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα ἄχρι θανάτου, δεσμεύων καὶ παραδιδοὺς εἰς φυλακὰς ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας,* 5 *ὡς καὶ ὁ ἀρχιερεὺς μαρτυρεῖ μοι καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον, παρ' ὧν καὶ ἐπιστολὰς δεξάμενος πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εἰς Δαμασκὸν ἐπορευόμην, ἄξων καὶ τοὺς ἐκεῖσε ὄντας δεδεμένους εἰς Ἱερουσαλὴμ ἵνα τιμωρηθῶσιν.* 6 *ἐγένετο δέ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῷ περὶ μεσημβρίαν ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιαστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ,* 7 *ἔπεσά τε εἰς τὸ ἔδαφος*

seines Lehrers für eine Erziehung bürgt, die einer genauen Überlieferung des väterlichen (II Makk. 6, 1) Gesetzes entsprach (vgl. Phil. 3, 5). Das *ζηλωτης υπαρχ.* erinnert an Gal. 1, 14, wie die Verbindung mit dem gen. obj. *τ. θεου* an Röm. 10, 2. Das letzte Part. zieht das Resultat der beiden vorigen: der ein Eiferer war um Gott. Das *καθως κτλ.* erkennt ausdrücklich den Eifer, mit dem sie ihn verfolgen, als einen echt religiösen an, wie er ihn früher hatte auf Grund seiner pharisäischen Erziehung und Bildung. — **v. 4.** *ταυτην τ. οδον*) vgl. 9, 2, weist deiktisch auf den Weg hin, den er jetzt geht, und der ihm Anklagen, wie 21, 28, zugezogen hat. Das *αχρι* (lokal gedacht, wie 11, 5) bezeichnet den Tod als den Gipfelpunkt seiner Verfolgung. Das *δεσμευων* (Lc. 8, 29) erinnert an 9, 2, das *παραδιδ. κτλ.* wörtlich nach 8, 3. — **v. 5.** *ως και*) hebt hervor, wie neben seinem thatsächlichen Verfolgungseifer auch die oberste Behörde für seine Richtung Zeugnis giebt durch das Vertrauen, das sie ihm schenkte. Nicht gegenwärtig werden sie zu Zeugen aufgerufen (als stünde *μαρτυρησει*), sondern ihr damaliges Verhalten legt gegenwärtig Zeugnis für ihn ab. Zu dem Hohenpriester (9, 1) tritt hier *παν τ. πρεσβυτ.* (Lc. 22, 66), da er natürlich im Namen des gesammten Sanhedrin handelte, wie auch nach 9, 14. 21 statt seiner die *αρχιερεις* überhaupt genannt werden. Dass er von ihnen sogar (*και*) Vollmachtsbriefe empfing (9, 2), zeigt die Höhe ihres Vertrauens, das ihn zu völlig selbständigem Handeln ermächtigte. Wie v. 1 die Hörer, so werden auch die Synagogengenossen, an die er jene Briefe empfing, als Brüder bezeichnet. Das hier vor dem *επορευομην* stehende und zu ihm gehörige *εις δαμ.* bildet den Gegensatz zu seinen Verfolgungen in Jerus. Hier erscheinen die, welche er dort aufspüren sollte, um sie gebunden nach Jerus. zu führen (9, 2), ausdrücklich als dorthin Geflohene. Bem. die prägnante Verbindung des *εκεισε* (21, 3) mit *οντας*, wie 2, 5. 39. Zu *τιμωρηθ.* vgl. Ezech. 5, 17. 14, 15. — **v. 6.** *εγενετο* mit Dat. (wie 11, 26. 20, 16) statt des acc. c. inf. 9, 3, woran sich sonst die Darstellung der Erscheinung (bis auf das *περι* nach *περιαστρ.*) wörtlich anschliesst. Neu ist nur das *περι μεσημβρ.* (vgl. 8, 26), weil zur Mittagszeit das himmlische Licht, um sichtbar zu werden, das hellste Sonnenlicht überstrahlen musste; weshalb auch *ικανον* hinzugefügt. — **v. 7 f.** *επεσα*) wird durch *τε* als die unmittelbare Folge des Lichtglanzes be-

καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι· Σαοὺλ Σαούλ, τί με διώκεις;
8 ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην· τίσ εἶ, κύριε; εἶπέν τε πρὸς ἐμέ· ἐγώ εἰμι
Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὃν σὺ διώκεις. 9 οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες
τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο, τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λα-
λοῦντός μοι. 10 εἶπον δέ· τί ποιήσω, κύριε; ὁ δὲ κύριος εἶπεν
πρός με· ἀναστὰς πορεύου εἰς Δαμασκόν, κἀκεῖ σοι λαληθήσεται
περὶ πάντων ὧν τέτακταί σοι ποιῆσαι. 11 ὡς δὲ οὐκ ἐνέβλε-
πον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτὸς ἐκείνου, χειραγωγούμενος ὑπὸ
τῶν συνόντων μοι ἦλθον εἰς Δαμασκόν. 12 Ἀνανίας δέ τις,
ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων
τῶν κατοικούντων Ἰουδαίων, 13 ἐλθὼν πρὸς ἐμὲ καὶ ἐπιστὰς
εἶπέν μοι· Σαοὺλ ἀδελφέ, ἀνάβλεψον. κἀγὼ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ

---

zeichnet und steht mit *εις το εδαφος* (I Reg. 6, 15f. Sir. 11, 5: auf den Erdboden) statt des einfachen *επι τ. γην*, während sonst die Wechselrede mit Jesu fast wörtlich nach 9, 4f., nur dass die Anweisung 9, 6 hier noch fehlt. — **v. 9.** *οι δε συν εμοι οντες*) führt die in vereinfachtem Ausdruck bezeichneten Begleiter 9, 7 als Zeugen für den Lichtglanz auf, und zwar als um so unparteiischere, als sie von der eigentlichen Bedeutung desselben für ihn nichts ahnten. Es liegt darum kein Widerspruch mit jener Stelle vor; denn damit, dass sie den Lichtglanz sahen, sahen sie ja nicht den in ihm Erschienenen, der sich dem Paulus im Worte kundgab; und damit dass sie den Schall der Stimme hörten, hörten sie ja nicht die Stimme des zu ihm Redenden, d. h. wer dem Inhalt der Worte nach sich ihm zu erkennen gab. — **v. 10.** *τι ποιησω*) vgl. 2, 37. Hier leitet erst diese Frage zu der Anweisung Jesu 9, 6 über, in der ausdrücklich gesagt wird, dass ihm in Damaskus von allem geredet werden wird (bem. das wörtlich wiederholte *σοι λαλ.*), was ihm zu thun verordnet ist. — **v. 11.** *ουκ ενεπλεβον*) ohne Objekt, giebt den Sinn des *ουδεν εβλεπεν* 9, 8 noch genauer dahin wieder, dass er vor dem überirdischen Glanze jenes Lichtes (*απο*, wie 12, 14. 20, 9), d. h. von ihm geblendet, überhaupt nicht dreinschaute, weil er es nicht mehr vermochte. Das *χειραγωγ.* wird ausdrücklich von seinen Begleitern ausgesagt (*τ. συνοντ. μ.*, wie Lc. 9, 18). — **v. 12.** *αναν. τις*) wie 21, 16. Der ihnen unbekannte Ananias wird ausdrücklich als ein Mann von gesetzlicher (*κατα νομον*, wie v. 3) Frömmigkeit, der von allen (natürlich dort) ansässigen Juden wohl beleumundet war (*μαρτ.* im Sinne von 16, 2) charakterisiert, um die Hörer für das von ihm zu Sagende empfänglich zu stimmen. — **v. 13.** *ελθων προς εμε*) Die Erzählung setzt natürlich erst bei dem Kommen des Anan. zu ihm ein, welches das *επιστας* (4, 1. 17, 5) als ein für ihn unvermutetes bezeichnet. Auch 9, 17 redet er ihn als Bruder Saul an; aber während er sich dort vor demselben legitimiert, legitimiert ihn hier Paulus vor den Hörern dadurch, dass er auf sein *αναβλεψον* (im Sinne von: wieder sehend werden) sofort (*αυτη*

ἀνέβλεψα εἰς αὐτόν. 14 ὁ δὲ εἶπεν· ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν
προεχειρίσατό σε γνῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον
καὶ ἀκοῦσαι φωνὴν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, 15 ὅτι ἔσῃ μάρτυς
αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας. 16
καὶ νῦν τί μέλλεις; ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρ-
τίας σου, ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ. 17 ἐγένετο δέ μοι
ὑποστρέψαντι εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ προσευχομένου μου ἐν τῷ

τ. ωρα, wie 16, 18) aufgeblickt, Ananias also das Wunder seiner Heilung vollbracht habe. Bem. die prägnante Verbindung des *ανεβλ.* mit *εις αυτον*, während er früher überhaupt nicht *ενεβλεπεν* (v. 11). — **v. 14.** *ο θεος τ. πατ. ημ.*) wie 3, 13. Die dem Anan. 9, 15 angedeutete Bestimmung des Paulus wird hier absichtlich auf den Gott der Väter zurückgeführt, weil alles, was der fromme Jude von diesem sagt, glaubhaft erscheinen muss. Gott habe ihn vorherbestimmt (3, 20), seinen Willen zu erkennen, dessen Ausführung also lediglich das spätere Verhalten des Paul. gewesen ist, und dazu ihn sehen und hören lassen, was er unterwegs gesehen und gehört hat (v. 6 ff.). Nun erst wird es gesagt, dass der ihm dort Erschienene, von dem auch Anan. 9, 17 zu ihm redete, der Gerechte schlechthin (3, 14. 7, 52), d. h. der Messias gewesen sei, und die Stimme, die er gehört, aus seinem Munde gekommen. — **v. 15.** *οτι εση*) begründet diese Kundmachung des göttlichen Willens durch den ihm bestimmten Beruf. Er soll ein Zeuge für ihn (*αυτω*, wie 5, 32) sein an (*προς*, wie 13, 31) alle Menschen von dem, das er (*ων*) gesehen und gehört hat nach v. 14; denn dass Jesus der Messias, ist das Resultat seines Geschauthabens (bem. das Perf.), während jener ihn ausdrücklich auf den hier zu empfangenden Befehl verwies (v. 10). In dem *παντας ανθρ.* ist absichtlich sein Beruf zur Heidenmission (9, 15) nicht direkt angedeutet. — **v. 16.** *τι μελλεις*) hier im Sinne von: was zögerst du?, wie IV Makk. 6, 23. 9, 1. Was Paul. 9, 18 thut, wird ihm hier ausdrücklich geheissen (*αναστ. βαπτισ.*), und zwar mit der Näherbestimmung, dass er in der Taufe sich abwaschen lassen soll (*απολ.*, wie I Kor. 6, 11) hinsichtlich seiner Sünden, da ja nach 2, 38 die Taufe Sündenvergebung mit sich bringt. Dass er dabei den Namen des ihm erschienenen Messias anrufen soll (2, 21), macht ihn zu einem der früher von ihm verfolgten Messiasverehrer (9, 14. 21), der er also auf Gottes ausdrückliches Geheiss aus einem gesetzeseifrigen Juden geworden ist. — **v. 17 ff.** geht nun dazu über, direkt zu zeigen, wie er der Heidenbote geworden ist, als welcher er sich den Hass der Hörer zugezogen hat. Auch hier schliesst die Rückkehr nach Jerus. die drei Jahre Gal. 1, 18 aus, wie 9, 26, und zeigt, dass die Rede, auch wenn noch von Lc. selbst gehört (vgl. zu 21, 18), doch sehr frei wiedergegeben ist. Das *και*, das sonst das verb. fin. nach *εγενετο* einleitet, knüpft hier den oft statt desselben folgenden acc. c. inf. an, weil jenes

ἱερῷ γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει, 18 καὶ ἰδεῖν αὐτὸν λέγοντά μοι· σπεῦσον καὶ ἔξελθε ἐν τάχει ἐξ Ἰερουσαλήμ, διότι οὐ παραδέξονταί σου μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ. 19 κἀγὼ εἶπον· κύριε, αὐτοὶ ἐπίστανται ὅτι ἐγὼ ἤμην φυλακίζων καὶ δέρων κατὰ τὰς συναγωγὰς τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ σέ· 20 καὶ ὅτε ἐξεχύννετο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου, καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφεστὼς καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσων τὰ ἱμάτια τῶν ἀναιρούντων αὐτόν. 21 καὶ εἶπεν πρός με· πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε.

---

bereits über dem (auch inkorrekten, vgl. 21, 34) gen. abs. vergessen ist. Für den Redner ist dieser aber besonders bedeutsam, weil er zeigt, dass Paul. auch nach seiner Umwandlung, wie jeder fromme Jude, den Tempel als Gebetsstätte aufgesucht hat, also weder wider denselben gelehrt, noch ihn entweiht haben kann, wie er 21, 28 beschuldigt wurde. Zu *γεν. εν εκστ.* vgl. 10, 10: ich geriet in Ekstase. — **v. 18.** *κ. ιδειν αυτον*) Wohl absichtlich ist der den Juden verhasste Name, der nur v. 8 nicht fehlen konnte, nicht genannt. Wenn Jesus ihn eilen und schleunigst aus Jerus. herausgehen heisst, so setzt das voraus, dass er zunächst seinen Volksgenossen dort die Botschaft vom Messias bringen wollte, und schliesst durchaus nicht aus, dass er dies bereits zu thun begonnen hatte (9, 28f.), weil der Befehl ausdrücklich dadurch begründet wird, dass sie sein Zeugnis vom Messias nicht aufnehmen werden. Das betont gestellte *σου* soll wohl andeuten, dass sie an seiner Person besonderen Anstoss nehmen werden. — **v. 19.** Der Einwand besagt, dass sie gerade das Zeugnis eines, der selbst früher ein fanatischer Feind der Messiasgläubigen war, doch werden annehmen müssen, weil er nicht ohne entscheidende Gründe jetzt selbst in einen Zeugen für den Messias verwandelt sein könne. Sie selbst wissen ja, dass gerade er (bem. das betonte *εγω*) einer war, der einkerkerte und misshandelte von Synagoge zu Synagoge (vgl. das analoge *κατ οικους* 8, 3) die an ihn Gläubigen (*πιστ. επι*, wie 16, 31). — **v. 20** weist noch speziell auf sein Wohlgefallen an der Ermordung des Stephanus hin, die noch über das von ihm Gethane hinausging (doch vgl. das *αχρι θαν.* v. 4): als das Blut deines Zeugen Stephanus vergossen ward (vgl. Lc. 11, 50), da war auch ich einer, der dabei stand und Wohlgefallen (daran) hatte (8, 1) und die Kleider derer bewachte, die ihn töteten (vgl. 7, 58). — **v. 21.** Nun erst heisst ihn Jesus direkt fortgehen, weil er ihn zu Heiden in die Ferne (*μακραν*, wie 2, 39) senden will. Diese sorgfältig vorbereitete (vgl. v. 10. 15. 18) Pointe der Rede, sollte nur den Übergang bilden zu seiner Rechtfertigung wegen der Gemeinschaft mit Heiden, in der man ihn gesehen hatte (21, 29). Der enge Anschluss der ganzen Rede an Kap. 9 spricht nicht dagegen, dass sie Lucas noch angehört, da ja sein dortiger Bericht auch wesentlich auf

22 ἤκουον δὲ αὐτοῦ ἄχρι τούτου τοῦ λόγου, καὶ ἐπῆραν
τὴν φωνὴν αὐτῶν λέγοντες· αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον·
οὐ γὰρ καθῆκεν αὐτὸν ζῆν.
23 κραυγαζόντων τε αὐτῶν καὶ
ῥιπτούντων τὰ ἱμάτια καὶ κονιορτὸν βαλλόντων εἰς τὸν ἀέρα,
24 ἐκέλευσεν ὁ χιλίαρχος εἰσάγεσθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν,
εἴπας μάστιξιν ἀνετάζεσθαι αὐτόν, ἵνα ἐπιγνῷ δι' ἣν αἰτίαν
οὕτως ἐπεφώνουν αὐτῷ.
25 ὡς δὲ προέτειναν αὐτὸν τοῖς

---

dem beruhen kann, was er hier gehört hatte, schliesst aber aus, dass der Erzähler dort ein andrer ist, als der, welcher diese Rede aufgezeichnet hat.

v. 22. *αχρι τουτ. τ. λογου*) zeigt, dass er bei diesem Worte unterbrochen wurde, weil sie ihn nicht länger anhören wollten. Die Erwähnung seiner Sendung zu den Heiden schien ihnen eine direkte Bestätigung seiner Feindschaft gegen ihr Volk und seine heiligen Ordnungen. Zu *επηρ. τ. φων.* vgl. 14, 11. Das *αιρε* 21, 36 wird hier noch verstärkt durch *απο τ. γης*: hinweg mit ihm von der Erde! Zu *τ. τοιουτον* vgl. I Kor. 5, 5. 11, zu *ου καθηκ.* Sir. 10, 22: es gebührte sich nicht, dass er lebe. Das Imperf. drückt aus, dass er längst hätte getötet sein sollen. — **v. 23** knüpft mit *τε* an den Ausbruch des Volksfanatismus v. 22, den der gen. abs. nur noch in seinem Höhepunkt schildert, das dadurch hervorgerufene Einschreiten des Militärtribunen. Natürlich können sie angesichts desselben nicht wirklich die Steinigung beginnen wollen; aber das dieselbe vorbereitende Vonsichwerfen (*ριπτ.*, nur hier in der kontrahierten Form) der Kleider und noch deutlicher, dass sie zunächst Staub (statt der Steine) in die Luft werfen, zeigt in symbolischer Weise dem Römer, der ja ihre Sprache nicht verstehen würde, wonach sie mit dem *αιρε* v. 22 verlangen. — **v. 24** lässt ihn der Tribun nun vollends, um ihn der Volkswut zu entreissen, ins Lager führen, indem er befiehlt (*ειπας* seltene Form für das gewöhnliche *ειπων* mit dem Inf. des Sollens), dass er mit Geisseln (I Reg. 12, 11) erforscht (*ανεταζ.*, wie Jud. 6, 29. Sus. 14), d. h. peinlich inquiriert werde, damit er gestehe, wodurch er zu dem Tumult Anlass gegeben. Es liegt dem Tribunen daran, endlich genau zu erkennen, um welcher Ursache willen sie so erbittert schienen, da er nur soviel vernahm, dass der Zuruf des Volkes v. 22 ihm, d. h. seiner Ermordung galt. Selbst aus der Rede (die der Tribun ohnehin nach v. 2 schwerlich verstand) war über die Ursache der Volkswut gegen ihn nichts Sicheres zu entnehmen; und da er in dem Verlangen 21, 39 nur den Versuch sehen konnte, einem offenen Geständnis auszuweichen, so will er die Folter anwenden. — **v. 25.** *ως δε*) Erst als die zur Exekution kommandierten Soldaten ihn den Riemen der ledernen Peitsche, mit der er gegeisselt werden sollte, vorgestreckt, d. h. auf den Haublock festgebunden hatten, erkennt Paulus, was mit ihm geschehen soll, und beruft sich auf sein

ἱμᾶσιν, εἶπεν πρὸς τὸν ἑστῶτα ἑκατόνταρχον ὁ Παῦλος· εἰ ἄνθρωπον Ῥωμαῖον καὶ ἀκατάκριτον ἔξεστιν ὑμῖν μαστίζειν;
26 ἀκούσας δὲ ὁ ἑκατοντάρχης προσελθὼν τῷ χιλιάρχῳ ἀπήγγειλεν λέγων· τί μέλλεις ποιεῖν; ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὗτος Ῥωμαῖός ἐστιν.
27 προσελθὼν δὲ ὁ χιλίαρχος εἶπεν αὐτῷ· λέγε μοι, σὺ Ῥωμαῖος εἶ; ὁ δὲ ἔφη· ναί.
28 ἀπεκρίθη δὲ ὁ χιλίαρχος· ἐγὼ πολλοῦ κεφαλαίου τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην. ὁ δὲ Παῦλος ἔφη· ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι.
29 εὐθέως οὖν ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ οἱ μέλλοντες αὐτὸν ἀνετάζειν· καὶ ὁ χιλίαρχος δὲ ἐφοβήθη, ἐπιγνοὺς ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν καὶ ὅτι αὐτὸν ἦν δεδεκώς.

30 τῇ δὲ ἐπαύριον βουλόμενος γνῶναι τὸ ἀσφαλὲς τὸ τί

---

römisches Bürgerrecht gegenüber dem das Kommando befehligenden Centurio. Zu dem blossen *εστωτα* im Sinne von: dabeistehen vgl. v. 12. Die Frage *ει — εξεστιν* (21, 37) ist ein halbironischer Ausdruck des Staunens darüber, dass man sogar (*και*) ohne Urteil und Recht einen römischen Bürger geisseln will, zumal wenn dies ohnehin ungesetzlich war. — **v. 26.** *ακουσας*) ohne Objekt, wie 19, 5, weil es sich aus dem Hauptsatz von selbst ergiebt. Die in der Frage, was er zu thun im Begriff sei, liegende Verwunderung begründet, wie 16, 37, die eben gehörte Thatsache, dass dieser Mensch ein Römer sei. — **v. 27.** *προσελθ.*) monoton wiederholt aus v. 26, um die Eile zu malen, mit der man eine etwaige Ungesetzlichkeit zu vermeiden sucht. In dem betont vorangestellten *συ* liegt das Erstaunen darüber, dass dieser bisher als gemeiner Verbrecher behandelte Mensch ein römischer Bürger sein will. — **v. 28** enthält eine Antwort, sofern die Erinnerung daran, dass er um (gen. pret.) eine hohe Summe (*κεφ.*, wie Num. 5, 7) dieses Bürgerrecht (III Makk. 3, 21. 23) erworben, den Zweifel daran weckt, wie der tarsische Jude, der es an sich doch nicht besass, dazu gekommen sein sollte. Paul. kann sich dem gegenüber darauf berufen, dass er es trotzdem nicht nur besitzt, sondern auch im Gegensatz zu dem Tribunen dasselbe nicht irgendwie erworben habe, sondern (als römischer Bürger) geboren sei. Also hatte sein Vater schon das Bürgerrecht besessen. — **v. 29.** *ουν*) Infolge dieser Erklärung standen die, welche ihn peinlich inquirieren wollten, sofort davon ab. Aber auch der Militärtribun (*και — δε*, wie 3, 24) geriet in Furcht, wie die Stadtobrigkeit 16, 38, weil er erkannte, dass Paulus ein römischer Bürger sei. Auch das zweite *οτι* hängt von *επιγνους* ab: und dass er somit einer war, der ihn (*αυτον*, betont vorangestellt: nämlich einen römischen Bürger) ohne ordentliche Untersuchung gefesselt hatte.

22, 30 — 23, 35. Die Überführung nach Caesarea. — *τη επαυρ.*) ist mit *βουλομ.* zu verbinden: da er am folgenden Tage das Nähere er-

κατηγορεῖται ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, ἔλυσεν αὐτὸν καὶ ἐκέλευσεν συνελθεῖν τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ πᾶν τὸ συνέδριον, καὶ καταγαγὼν τὸν Παῦλον ἔστησεν εἰς αὐτούς. XXIII, 1 *ἀτενίσας δὲ ὁ Παῦλος τῷ συνεδρίῳ εἶπεν· ἄνδρες ἀδελφοί, ἐγὼ πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ πεπολίτευμαι τῷ θεῷ ἄχρι ταύτης τῆς ἡμέρας.* 2 *ὁ δὲ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας ἐπέταξεν τοῖς παρεστῶσιν αὐτῷ τύπτειν αὐτοῦ τὸ στόμα.* 3 *τότε ὁ Παῦλος πρὸς αὐτὸν εἶπεν· τύπτειν*

---

fahren wollte in betreff der Frage, wessen Paul. von den Juden beschuldigt werde. Bem., wie der indirekte Fragesatz durch den Artikel substantiviert wird, wie 4, 21. Unmöglich kann er, da er in Furcht geraten war (v. 29), die Lösung der Bande des Paul. (*ελυσεν*, wie Lc. 13, 16) und den Befehl zur Versammlung des Synedriums, der doch nicht so schnell auszuführen war, auf den folgenden Tag verschoben haben. Da sich von selbst versteht, dass die von ihm angeordnete Synedriumssitzung, in der er am nächsten Tage Sicheres zu erfahren hoffte, erst an diesem Tage stattfand, so wusste jeder Leser, dass trotz der Koordination der drei Hauptverba Paul. erst (von der Burg) herabgeführt und in sie hinein (d. h. in die Mitte der Synedriumsglieder) gestellt werden konnte, nachdem der Hoherat sich am folgenden Tage versammelt hatte. — **v. 23, 1.** *ατενισ.*) c. dat. markiert die gespannte Aufmerksamkeit, mit der er die Wirkung seiner Erklärung auf das Synedrium beobachtet. Absichtlich redet er sie als *ανδρ. αδ.* an, um auch den Schein zu vermeiden, als ob er vor seinen Richtern stehe. Der Tribun will ja nur von ihnen erfahren, wessen er von den Juden beschuldigt werde (22, 30); und er appelliert an seine Volksgenossen, die dem ohne Grund Angegriffenen seine Unschuld bezeugen sollen. Während der dat. mod. (I Kor. 10, 30. 11, 5) besagt, dass das sein Verhalten begleitende Bewusstsein bei jeder Selbstprüfung ein gutes war (*συν. αγ.*, wie I Tim. 1, 5), sagt der dat. comm., dass dasselbe allezeit Gott zu Dienst und zu Ehren gereichte, das gewählte *πεπολιτ.* (Phil. 1, 27) bebezeichnet aber ausdrücklich, dass er von seinem Wandel redet, den er als Bürger der Theokratie (vgl. Eph. 2, 12) geführt hat und führt (Perf.). In dem *αχρι τ. τ. ημ.* steht *ταυτης* betont voran, weil aller Nachdruck darauf liegt, dass er auch in seinem jetzigen Wirken sich als treues Glied der Theokratie fühlt, was er nach Röm. 9, 1 ff. ohne Zweifel behaupten konnte. — **v. 2.** *παρεστωσιν*) vgl. Lc. 19, 24. Gemeint sind die dem Hohenpriester zu jeder Verfügung bereit stehenden Diener, denen er befiehlt, ihm (bem. das Voranstehen des *αυτου*) auf den Mund zu schlagen. Der Hohepriester, der dem Synedrium präsidiert, fasst es so auf, als ob Paul. vor seinen Richtern stehe und ehrfurchtsvoll zu schweigen habe, bis er gefragt werde. — **v. 3.** *προς αυτον*) betont vorangestellt, deutet bereits an, dass nicht der Hohepriester ihn schlagen zu lassen habe, sondern dass mit gleicher Strafe (nach äquivalenter Vergeltung) Gott den an

σὲ μέλλει ὁ θεός, τοῖχε κεκονιαμένε· καὶ σὺ κάθῃ κρίνων με κατὰ τὸν νόμον, καὶ παρανομῶν κελεύεις με τύπτεσθαι; 4 *οἱ δὲ παρεστῶτες εἶπαν· τὸν ἀρχιερέα τοῦ θεοῦ λοιδορεῖς;* 5 *ἔφη τε ὁ Παῦλος· οὐκ ᾔδειν, ἀδελφοί, ὅτι ἔστιν ἀρχιερεύς· γέγραπται γὰρ ὅτι ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς.* 6 *γνοὺς δὲ ὁ Παῦλος ὅτι τὸ ἓν μέρος ἐστὶν Σαδδουκαίων τὸ δὲ ἕτερον Φαρισαίων, ἔκραζεν ἐν τῷ συνεδρίῳ· ἄνδρες ἀδελφοί, ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίων· περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως*

---

ihm verübten Frevel heimsuchen werde. Die getünchte (Mt. 23, 27) Mauer kann auch nach Ezech. 13, 10 ff. nur Bild einer heuchlerischen Haltung sein, die sich mit dem Schein der Gesetzlichkeit schmückt und doch, wie eine innerlich brüchige Mauer durch ihre Tünche, damit nur die Willkür einer Gewaltthat zudeckt. Das *και* (vgl. Lc. 10, 29) knüpft an diese Verkündigung der göttlichen Strafe die Frage, wie ein so Unwürdiger (bem. das betonte *συ*) dazu komme, ihm gegenüber sich auf den Richterstuhl zu setzen, obwohl er, der ihn nach dem Gesetze zu richten beansprucht, gesetzwidrig (*παρανομων*, wie Psal. 75, 5. 119, 51), weil ohne dass er eines Unrechtes überwiesen ist, ihn bestrafen lässt. — **v. 4.** *του θεου*) hebt hervor, wie der Hohepriester, der im Dienste Gottes steht, eben dadurch gegen jedes Schmähwort (*λοιδ.*, wie I Kor. 4, 12) geschützt ist. — **v. 5.** *εφη*) durch *τε* eng mit der Anklage v. 4 verbunden, weil diese dadurch von selbst hinfällig wird. Das *ουκ ηδειν* (7, 18. 12, 9. 16, 3. 19, 32) kann nur ironisch gemeint sein, sofern er in einem Manne von so leidenschaftlicher Ungesetzlichkeit den Hohenpriester nicht erkennen konnte, von dem, wie er wohl wisse, Exod. 22, 27 (wörtlich nach den LXX mit *οτι* recit.) geschrieben stehe. Trotzdem liegt in dem begütigenden *αδελφ.* das Eingeständnis, dass es einer Entschuldigung bedürfe, wenn er den durch seine Würde Geschützten wegen seiner persönlichen Unwürdigkeit behandelt habe, wie sichs nach dem Gesetz nicht ziemt. Auch wenn Lc. noch in Jerus. anwesend war (vgl. zu 21, 18), konnte er selbstverständlich nicht Zeuge der Vorgänge vor dem Synedrium sein, sondern nur nach Hörensagen darüber berichten; aber dass sich Paul. in dieser Weise von seiner natürlichen Heftigkeit hinreissen liess, ist sicher nicht erfunden. — **v. 6.** *γνους*) da er wusste, dass der eine Teil (des Synedriums) aus Sadducäern, der andere aus Pharisäern bestehe. Das Imperf. *εκραζεν* schildert, wie es zu der Spaltung im Synedrium kam, weil er, ohne sich an eine bestimmte Partei zu wenden (*εν τ. συνεδρ.*), so laut, dass er die durch den Zwischenfall v. 2—5 erregte Unruhe übertönte, sich seiner Familientradition nach als zur pharisäischen Partei gehörig (vgl. Phil. 3, 5) bekannte. Die *ελπις* geht auf die durch die Erscheinung des Messias geweckte messianische Hoffnung, die aber durch das Fehlen des Art. absichtlich unbestimmt gelassen wird: um einer Hoffnung willen und um einer Totenerweckung

νεκρῶν κρίνομαι. 7 τοῦτο δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος ἐγένετο στάσις τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων, καὶ ἐσχίσθη τὸ πλῆθος. 8 Σαδδουκαῖοι γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα, Φαρισαῖοι δὲ ὁμολογοῦσιν τὰ ἀμφότερα. 9 ἐγένετο δὲ κραυγὴ μεγάλη, καὶ ἀναστάντες τινὲς τῶν γραμματέων τοῦ μέρους τῶν Φαρισαίων διεμάχοντο λέγοντες· οὐδὲν κακὸν εὑρίσκομεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ· εἰ δὲ πνεῦμα ἐλάλησεν

---

willen, wie er sie in seiner Botschaft von der Auferweckung Jesu verkündigt, wird er vor Gericht gezogen. Schon 4, 2 stellt Lc. es so dar, als ob dies der Hauptgrund des Einschreitens der saddukäischen Partei gegen ihn war. — **v. 7.** *αυτου λαλουντος*) setzt wegen des imperfektischen Part. voraus, dass v. 6 nur kurz den Hauptinhalt seiner Appellation an die pharisäische Partei angab, welche die messianische Hoffnung und den Glauben an die Totenerweckung mit ihm teilte. Zu *εγεν. στασις* vgl. 15, 2, zu *εσχισθη τ. πληθ.* 14, 4. Eben weil die Pharisäer und Sadducäer, die das Synedrium bildeten (daher unter einen Art. zusammengefasst), in Streit miteinander gerieten, spaltete sich die grosse Versammlung. — **v. 8** fügt mit *μητε — μητε* (Lc. 9, 3) zu der Leugnung der Auferstehung (Lc. 20, 27) hinzu die von Engeln, denen ja die Auferstandenen gleich werden sollen (Lc. 20, 36), als in jener von selbst enthalten, und von Geistwesen überhaupt (Lc. 24, 37. 39), worunter die Geister Verstorbener eingeschlossen sind, weil sich Paulus auf die Erscheinung eines solchen berufen zu haben schien (22, 7 f. 18 ff.). Allerdings hatten sich die Sadd. in diesen beiden Punkten gegen die Fortbildung des nachexilischen Judentums abgeschlossen, während sich die Pharis. zu beiden bekannten. — **v. 9.** *εγεν. δε*) nimmt das *εγεν.* v. 7 erläuternd auf. Bei jener *στασις* entstand ein grosses Geschrei (Mt. 25, 6. Apok. 21, 4). Das *αναστ.* ist eigentlich gedacht, wie 1, 15, weil die Versammlung sitzt (v. 3). Von den im Synedrium sitzenden *γραμμ.* gehörten also nicht alle dem pharisäischen Teile desselben an. Vgl. Mc. 2, 18. Das *διεμαχοντο* (Sir. 8, 1) schildert, wie die *στασις* dadurch entstand, dass einige seiner Parteigenossen sich des Paul. annahmen, indem sie, ähnlich wie Lc. 23, 22, erklären, an ihm nichts Böses finden zu können. Das *ει δε* ist eine Aposiopese, wie Joh. 6, 62. Röm. 9, 22: wie aber, wenn ein Geist oder ein Engel (wirklich) zu ihm geredet hat? Dann ist doch gewiss von keinem *κακον* die Rede. Gewiss ist die Darstellung von der (einseitigen) Vorstellung beherrscht, dass es sich bei den beiden Parteien allein oder hauptsächlich um die Lehrdifferenzen v. 8 handelte; aber, dass ihr eine richtige Kunde davon zu Grunde liegt, wie Paul. mit kluger Benutzung seiner Übereinstimmungen mit der Pharisäerpartei (wenn auch nicht in der missverständlichen Form der kurzen Inhaltsangabe v. 6) das Interesse derselben für sich gewann und so eine Spaltung der Versammlung herbeiführte,

αὐτῷ ἢ ἄγγελος; 10 *πολλῆς δὲ γινομένης στάσεως φοβηθεὶς ὁ χιλίαρχος μὴ διασπασθῇ ὁ Παῦλος ὑπ' αὐτῶν, ἐκέλευσεν τὸ στράτευμα καταβὰν ἁρπάσαι αὐτὸν ἐκ μέσου αὐτῶν ἄγειν τε εἰς τὴν παρεμβολήν.* 11 *τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν· θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι.*

12 *γενομένης δὲ ἡμέρας ποιήσαντες συστροφὴν οἱ Ἰουδαῖοι ἀνεθεμάτισαν ἑαυτούς, λέγοντες μήτε φαγεῖν μήτε πεῖν ἕως οὗ ἀποκτείνωσιν τὸν Παῦλον.* 13 *ἦσαν δὲ πλείους τεσσεράκοντα οἱ ταύτην τὴν συνωμοσίαν ποιησάμενοι,* 14 *οἵτινες προσελθόντες τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς πρεσβυτέροις εἶπαν· ἀναθέματι*

---

welche die Verhandlung resultatlos verlaufen liess, ist dadurch keineswegs ausgeschlossen. — **v. 10.** *γινομ.*) part. imp., schildert, wie die Aufregung immer grösser wurde, so dass der nach 22, 30 natürlich anwesende Tribun fürchtete, Paul. möchte von ihnen zerrissen werden, weil sie ihn im Streit hin- und herzerrten. Das *στρατ.* steht kollektiv vom Militär (vgl. Lc. 23, 11), das, (von der Burg) herabkommend, ihn aus ihrer Mitte fortreissen sollte. Das durch *τε* eng damit verbundene *αγειν εις τ. παρ.* deutet an, dass dies die Absicht des *αρπασαι* war, daher der Wechsel des inf. aor. und praes. — **v. 11.** *επιστας*) wie 12, 7 vom plötzlichen Dastehen des Engels, so hier Christi selbst. Zu *θαρσ.* vgl. Mc. 6, 50, zu *τα περι εμου* 18, 25. Mit dem *διαμαρτ.* (20, 21. 23f.) kann die Verteidigungsrede in Kap. 22 gemeint sein, aber auch 9, 28f. Das *εις* ist wohl von der Bezeugung an die Einwohnerschaft der Stadt zu verstehen, wie Mc. 1, 39. Christus gibt ihm die Zusicherung, dass, wie sein Vorsatz 19, 21 in der ersten Hälfte bereits ausgeführt, nun auch die Ausführung der zweiten im göttlichen Rat (*δει*) beschlossen ist. Wie diese Verheissung sich trotz der ihm in Jerus. drohenden äussersten Todesgefahr erfüllte, zeigt zunächst die mit auffallender Ausführlichkeit erzählte Geschichte von der Vereitelung des Mordplans gegen ihn.

v. 12. *συστροφην*) wie 19, 40, steht hier von der Zusammenrottung der Verschwörer. Absichtlich sind die, welche das Komplott gegen Paul. schmieden, obwohl es nach v. 13 eine verhältnismässig kleine Zahl war, als die Juden schlechthin bezeichnet, weil sie im Sinn all ihrer Volksgenossen handeln. Sie beschliessen nicht nur, ihn zu töten, sondern schwören mit Selbstverwünschungen für den Fall des Eidbruchs (*αναθ.*, wie Mc. 14, 71), weder zu essen noch zu trinken, bis sie es ausgeführt haben. — **v. 13.** *ησαν δε*) bringt eine Näherbestimmung jenes ganz allgemeinen *ιουδ.*, wonach es mehr als 40 (*πλειους* ohne *η*, wie 4, 22) waren, die diese Verschwörung machten, während das *οιτινες* **v. 14** erläutert, wie dabei die Ausführung gedacht war. — *τ. αρχ. κ. τ. πρεσβ.*) wie 4, 23.

ἀνεθεματίσαμεν ἑαυτοὺς μηδενὸς γεύσασθαι ἕως οὗ ἀποκτείνωμεν τὸν Παῦλον. 15 νῦν οὖν ὑμεῖς ἐμφανίσατε τῷ χιλιάρχῳ σὺν τῷ συνεδρίῳ, ὅπως καταγάγῃ αὐτὸν εἰς ὑμᾶς ὡς μέλλοντας διαγινώσκειν ἀκριβέστερον τὰ περὶ αὐτοῦ· ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ ἐγγίσαι αὐτὸν ἕτοιμοί ἐσμεν τοῦ ἀνελεῖν αὐτόν. 16 ἀκούσας δὲ ὁ υἱὸς τῆς ἀδελφῆς Παύλου τὴν ἐνέδραν, παραγενόμενος καὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν παρεμβολὴν ἀπήγγειλεν τῷ Παύλῳ. 17 προσκαλεσάμενος δὲ ὁ Παῦλος ἕνα τῶν ἑκατονταρχῶν ἔφη· τὸν νεανίαν τοῦτον ἀπάγαγε πρὸς τὸν χιλίαρχον, ἔχει γὰρ ἀπαγγεῖλαί τι αὐτῷ. 18 ὁ μὲν οὖν παραλαβὼν αὐτὸν ἤγαγεν πρὸς τὸν χιλίαρχον καὶ φησίν· ὁ δέσμιος Παῦλος προσκαλεσά-

---

Natürlich vertrauten sie ihren Plan nur einzelnen an, welche hier ihrer Kategorie nach als Mitglieder des Hohenrats bezeichnet werden, der ihnen die Gelegenheit zur Ausführung schaffen soll, ohne selbst etwas damit zu thun zu haben. Daher kann der Zwiespalt v. 6 ff. hier nicht in Betracht kommen. Zu der Verstärkung des *αναθ.* v. 12 durch *αναθεματι* vgl. 5, 28 und zu der des *φαγ. — πειν* durch *γευσασθαι* Lc. 14, 24. — **v. 15.** *νυν ουν*) führt ein, was infolge ihrer Verschwörung dem Synedr. zu thun bleibt (bem. das betonte *υμεις*). Hier wird es klar, dass die Vertrauensmänner der Verschwörer im Hohenrat denselben zu einer offiziellen (*συν τ. συνεδρ.*) Vorstellung desselben beim Chiliarchen bewegen sollen mit der Bitte, er möge den Paul. herabführen zu ihnen (im Sinne von 22, 30). Zu *ως* vgl. 3, 12: als ob sie beabsichtigten, genauer seine Sache zu erforschen. Das *διαγιν.* steht von einem gerichtlichen Erkenntnis, das durch erneute Untersuchung gewonnen werden soll. Sie ihrerseits werden dann, ehe er sich (dem Lokal des Synedriums) nähert, bereit sein, ihn zu töten (*ετοιμοι* mit dem Gen. des Inf., wie I Makk. 13, 37). — **v. 16.** *ακουσας*) setzt voraus, dass Paul. wirklich im Hohenrat Anhänger hatte (vgl. zu v. 9), durch die der Plan ruchbar wurde. Der Schwestersohn des Paulus wird hier als die bekannte Person eingeführt, durch die der Hinterhalt (*ενεδρα*, wie Psal. 10, 8. Jos. 8, 7. 12) verraten wurde. Das *παραγεν.* malt wohl die Eile, mit der er sofort von dem Orte, wo er diese Kunde erhielt, ankam und sich in die Kaserne begab, um sie dem Paulus mitzuteilen. — **v. 17 f.** Trotz der offenbaren Absichtlichkeit in der detaillierten Darstellung von der Vereitelung des Mordanschlags ist es doch ganz unmöglich, in diesen völlig gleichgültigen Detailzügen schriftstellerische Ausmalungen zu sehen. Sie zeigen die Erinnerungen eines Erzählers, der auf frischer That von dem glücklichen Gelingen der Intervention des Neffen hatte berichten hören, und setzen also allerdings voraus, dass sich Lucas noch in Jerus. befand. — **v. 18.** *ο δεσμιος*) deutet an, dass sich Paulus im Unterschied von 21, 33 (vgl. 22, 30) in leichter Fesselung befand, wie sie mit

μενός με ἠρώτησεν τοῦτον τὸν νεανίσκον ἀγαγεῖν πρὸς σέ, ἔχοντά τι λαλῆσαί σοι. 19 *ἐπιλαβόμενος δὲ τῆς χειρὸς αὐτοῦ ὁ χιλίαρχος καὶ ἀναχωρήσας κατ' ἰδίαν ἐπυνθάνετο· τί ἐστιν ὃ ἔχεις ἀπαγγεῖλαί μοι;* 20 *εἶπεν δὲ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι συνέθεντο τοῦ ἐρωτῆσαί σε ὅπως αὔριον τὸν Παῦλον καταγάγῃς εἰς τὸ συνέδριον ὡς μέλλων τι ἀκριβέστερον πυνθάνεσθαι περὶ αὐτοῦ.* 21 *σὺ οὖν μὴ πεισθῇς αὐτοῖς· ἐνεδρεύουσιν γὰρ αὐτὸν ἐξ αὐτῶν ἄνδρες πλείους τεσσεράκοντα, οἵτινες ἀνεθεμάτισαν ἑαυτοὺς μήτε φαγεῖν μήτε πεῖν ἕως οὗ ἀνέλωσιν αὐτόν, καὶ νῦν εἰσὶν ἕτοιμοι προσδεχόμενοι τὴν ἀπὸ σοῦ ἐπαγγελίαν.* 22 *ὁ μὲν οὖν χιλίαρχος ἀπέλυσε τὸν νεανίσκον, παραγγείλας μηδενὶ ἐκλαλῆσαι*

---

der custodia militaris verbunden war. Bem. die monotone Anknüpfung an v. 17; nur das deiktische *τουτον* ist nachdrücklich vorangestellt. Doch soll wohl eine Hochschätzung vor Paulus ausgedrückt werden in der Art, wie der Centurio genau nach seiner Weisung verfährt, und wie der Tribun **v. 19** den Jüngling sofort, derselben entsprechend, verhört. Schon in dem vertraulichen *επιλαβ. τ. χειρος αυτου* liegt angedeutet, dass er sich zurückziehen will (*αναχωρ.*, wie Mc. 3, 7 und häufig bei Mt.), um mit ihm allein zu sein (*κατ ιδιαν*, wie Lc. 9, 10. 10, 23), weil das *εχει τι* v. 17f. auf ein Geheimnis deutet, nach dessen Mitteilung (*τι εστιν*) er forscht. — **v. 20.** *οτι*) recit., wie 19, 21. Hier werden die Hierarchen ausdrücklich unter die feindseligen Juden (v. 12) befasst, welche eine Übereinkunft getroffen haben (*συνεθεντο*, wie Lc. 22, 5), um das nach v. 15 Verabredete zu erbitten. Aus dem *αυριον* (Lc. 12, 28. 13, 32) erhellt, dass bereits der Tag verabredet war und so die Sache auch den dem Paulus geneigten Mitgliedern des Synedriums bekannt werden konnte (vgl. zu v. 16). Das *ως μελλων* verbindet sich ad synesin mit *το συνεδρ.*, das als einheitliche Behörde sehr wohl maskulinisch gedacht sein kann, nach anakoluthischer Partizipialkonstuktion, wie die offenbare Rückbeziehung auf v. 15 zeigt, wo ja das *διαγινωσκειν* ein solches *πυνθανεσθαι* voraussetzt. Von dem Tribunen (vgl. 22, 30) kann nicht die Rede sein, weil es dann (mit Beziehung auf das *σε*) heissen müsste *μελλοντα*, wie die Emendatoren lesen, ohne zu bedenken, dass die Juden ihre Bitte nicht durch den Wunsch des Tribunen motivieren können: als wollte der. Hoherat etwas Genaueres über ihn erforschen. — **v. 21.** *πεισθῃς αυτ.*) wie 5, 36 f. wird nach v. 12 begründet. Zu *ενεδρευουσιν* vgl. Lc. 11, 54. Das *εισιν ετοιμοι* weist auf v. 15 zurück, das *επαγγ.* steht nur hier, wie Esth. 4, 7, von menschlicher Zusage. — **v. 22.** *ο μεν ουν*) wie v. 18, doch ohne folgendes *δε*, weil das, was er infolge dieser Nachricht that, von selbst den Gegensatz involviert zu dem, was er dem Jüngling (v. 18) zu thun verbietet. Zu *απελυσεν* vgl. 19, 41, zu *εκλαλησ.* Judith 11, 9. Er verbietet ihm, irgend einem auszuplaudern, dass er ihm Mitteilung davon gemacht (*εμφαν.* im Sinne von Esth. 2, 22). Bem. den Über-

ὅτι ταῦτα ἐνεφάνισας πρὸς ἐμέ. 23 καὶ προσκαλεσάμενός τινας δύο τῶν ἑκατονταρχῶν εἶπεν· ἑτοιμάσατε στρατιώτας διακοσίους ὅπως πορευθῶσιν ἕως Καισαρείας καὶ ἱππεῖς ἑβδομήκοντα καὶ δεξιολάβους διακοσίους ἀπὸ τρίτης ὥρας τῆς νυκτός, 24 κτήνη τε παραστῆσαι, ἵνα ἐπιβιβάσαντες τὸν Παῦλον διασώσωσι πρὸς Φήλικα τὸν ἡγεμόνα, 25 γράψας ἐπιστολὴν ἔχουσαν τὸν τύπον τοῦτον· 26 Κλαύδιος Λυσίας τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι Φή-

---

gang in die oratio dir., wie 1, 4. Die so ausführliche Darstellung hebt hervor, wie durch das Zusammenwirken der verschiedensten Leute der gottlose Plan der Juden nach göttlicher Leitung vereitelt wird. — **v. 23.** *τινας*) betont gestellt vor *δυο* (anders Lc. 7, 19) bezeichnet, dass es nicht erst welche, sondern gewisse zwei aus den Hauptleuten waren, auf die er ein besonderes Vertrauen setzte. Unter den *στρατιωται* sind schwerbewaffnete Legionssoldaten zu verstehen, die sich bereit halten sollten, bis Caesarea mitzugehen, damit man aus dieser (natürlich bekannt werdenden) Massregel ersehen könne, wie der Transport gegen jeden etwa intendierten Überfall der fanatischen Juden geschützt sei, wobei die nähere Bestimmung der bei der Abreise zu gebenden Marschordre vorbehalten blieb (vgl. zu v. 32). Zu *ιππεις* vgl. Gen. 50, 9. Exod. 14, 9. Die der Zahl der Legionssoldaten entsprechenden *δεξιολαβοι*, die v. 32 mit ihnen verschwinden, sind jedenfalls eine leicht bewaffnete Auxiliartruppe, welche jene zu begleiten pflegte. Wie die Details der Marschordre, so wird auch die Stunde des Abmarsches absichtlich noch nicht vorausbestimmt, da sie nur von 9 Uhr abends an bereit sein sollen. — **v. 24.** *κτηνη*) wie Lc. 10, 34, durch *τε* eng verbunden, fügt die zu dem eigentlichen Transport unentbehrlichen Reittiere an. Bem. den Übergang in die oratio obl. (umgekehrt wie v. 22). Das *παραστησ.* steht, ganz wie Mt. 26, 53, im Sinne von: bereitstellen (anders 1, 3. 9, 41). Da nur Paulus die Reittiere besteigen sollte (*επιβιβασ.*, wie Lc. 10, 34. 19, 35), diente eines zur Reserve. So meinte der Tribun ihn sicher durchzubringen (*διασωσ.*, wie Lc. 7, 3) zum Statthalter Felix. Auch diese Details können unmöglich Übertreibungen des Schriftstellers sein, sondern nur von Lc. an Ort und Stelle über die zum Schutze des Apostels getroffenen Massregeln erfahren. — **v. 25.** *γραψ.*) knüpft über v. 23f. an *ειπεν* an, weil er gleichzeitig mit der Anordnung des Transports ein Geleitschreiben für den Prokurator verfasste, dessen Wortfassung (*τυπος*, wie III Makk. 3, 30) folgende war (bem. das vorausweisende *τουτον*, wie 21, 23). Erst aus ihr erfahren wir **v. 26,** dass der seit 21, 31 eine so bedeutsame Rolle spielende Militärtribun Claudius Lysias hiess. Das *κρατιστω* ist wohl, abweichend von Lc. 1, 3, Ehrentitel: dem Hochmögenden. Zu *χαιρειν* vgl. 15, 23. Natürlich ist diese Wortfassung nach den ihm bekannten Verhältnissen von Lucas komponiert, da keine Möglichkeit vorliegt, dass er von diesem offiziellen Schreiben aktenmässige

λικι χαίρειν. 27 τὸν ἄνδρα τοῦτον συλλημφθέντα ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων καὶ μέλλοντα ἀναιρεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν ἐπιστὰς σὺν τῷ στρατεύματι ἐξειλάμην, μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν· 28 βουλόμενός τε ἐπιγνῶναι τὴν αἰτίαν δι' ἣν ἐνεκάλουν αὐτῷ, κατήγαγον εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν, 29 ὃν εὗρον ἐγκαλούμενον περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν, μηδὲν δὲ ἄξιον θανάτου ἢ δεσμῶν ἔχοντα ἔγκλημα. 30 μηνυθείσης δέ μοι ἐπιβουλῆς εἰς τὸν ἄνδρα ἔσεσθαι ἐξαυτῆς ἔπεμψα πρὸς σέ, παραγγείλας καὶ τοῖς

Kenntnis erhalten konnte (vgl. das Schreiben des Apostelkonzils Kap. 15). — **v. 27.** *επιστας*) wie 4, 1. 6, 12, markiert, wie er im rechten Augenblick mit dem Militär zur Hand war, um ihn den Händen der Juden zu entreissen, von denen er ergriffen war und getötet werden sollte. Dann aber ist das motivierende *μαθων οτι* (im Sinne von Gal. 3, 2) eine absichtliche Ungenauigkeit, die der Erzähler dem Tribunen zuschreibt, weil derselbe nach 22, 29 alle Ursache hatte, sein übereiltes Vorgehen zu verdecken, und sich vielmehr bei dem Statthalter als Schützling des römischen Bürgers aufspielen will. Ein gewisses Recht dazu hatte er insofern, als er, nachdem er von seinem römischen Bürgerrecht erfahren, ihn wirklich den Händen der Juden entriss (v. 10) und auch den Transport nach Caesarea in gleicher Absicht anordnete (v. 23f.). — **v. 28.** *βουλομενος*) mit Bezug auf 22, 30, nur mit der genaueren Angabe, dass er genau erfahren wollte, um welcher Ursache willen sie Anklage wider ihn erhöben (19,40). Auch die enge Verbindung des *κατηγ. εις τ. συν.* (v. 20) durch *τε*, welche dasselbe als unmittelbare Folge des *εξειλ.* darstellt, verschleiert absichtlich das dazwischen liegende wenig besonnene Verhalten des Tribunen. — **v. 29.** *ον*) knüpft nach der den Act. so beliebten Weise, die Erzählung relativisch fortzuführen (vgl. 16, 14), an das entlegene *τ. ανδρ. τ.* v. 27 an. Dass es sich bei der Anklage wider ihn um Gesetzesfragen handelte (*ζητηματα*, wie 18, 15), konnte der Tribun aus der Verhandlung vor dem Synedrium (vgl. vielmehr v. 6) nicht ersehen; doch setzt der Erzähler wohl voraus, dass dem Tribunen schliesslich doch der eigentliche Anlass des Aufruhrs (21, 28) bekannt geworden sei. Zu *μηδεν αξιον θανατου* vgl. Lc. 23, 15. Das *εγκλημα εχειν* bezeichnet, dass keine derartige Anklage auf ihm ruhe. — **v. 30.** *μηνυθ.*) wie Lc. 20, 37. Bem. die echt griech. Strukturvermischung des gen. abs. mit dem acc. c. inf., der noch genauer bezeichnet, was ihm hinsichtlich der Nachstellung (*επιβ.*, wie 9, 24. 20, 3) gegen den Mann angezeigt wurde. Bem. den Aor. des Briefstils vom Standpunkt des Empfängers aus (vgl. Kol. 4, 8). Dass er auch den Anklägern (*κατηγ.*, wie II Makk. 4, 5) auftrug, vor ihm (*επι σου* im Sinne von coram, wie Mc. 13, 9) zu erscheinen, wird nach v. 35 vorausgesetzt, obwohl die Hierarchen, die freilich schon nach der Art, wie sich der Hohepriester als Richter geriert (vgl. v. 2f.), die Sache des Volks sichtlich zu

κατηγόροις λέγειν πρὸς αὐτὸν ἐπὶ σοῦ. 31 οἱ μὲν οὖν στρατιῶται κατὰ τὸ διατεταγμένον αὐτοῖς ἀναλαβόντες τὸν Παῦλον ἤγαγον διὰ νυκτὸς εἰς τὴν Ἀντιπατρίδα, 32 τῇ δὲ ἐπαύριον ἐάσαντες τοὺς ἱππεῖς ἀπέρχεσθαι σὺν αὐτῷ, ὑπέστρεψαν εἰς τὴν παρεμβολήν. 33 οἵτινες εἰσελθόντες εἰς τὴν Καισαρείαν καὶ ἀναδόντες τὴν ἐπιστολὴν τῷ ἡγεμόνι, παρέστησαν καὶ τὸν Παῦλον αὐτῷ. 34 ἀναγνοὺς δὲ καὶ ἐπερωτήσας ἐκ ποίας ἐπαρχείας ἐστίν, καὶ πυθόμενος ὅτι ἀπὸ Κιλικίας, 35 διακούσομαί

---

der ihrigen gemacht hatten, eigentlich noch nicht als Ankläger vor ihm aufgetreten sind; allein auch v. 29 werden weitere Verhandlungen des Tribunen mit ihnen, die doch nicht unwahrscheinlich sind, vorausgesetzt. Das *λεγειν προς αυτον* steht im Sinne des *λογον εχειν προς αυτον* 19, 38: mit Bezug auf ihn vor dir sich auszusprechen. — **v. 31.** *οι μεν ουν στρ.*) knüpft über den Brief (v. 25—30) hinweg an v. 23 an und das *μεν* deutet darauf hin, dass nicht von der ganzen Eskorte dasselbe gilt. Das *κατα τ. διατετ. αυτ.* (Lc. 3, 13) geht auf die speziellere Ordre, die den Truppen erst beim Abmarsch erteilt wurde im Unterschiede von v. 23. Zu *αναλ. τ. παυλ.* vgl. 20, 13, zu *δια νυκτος* 17, 10. Natürlich geht das zunächst nur auf die Abreise bei Nacht und schliesst keineswegs aus, dass man erst am folgenden Vormittag in Antipatris anlangte, wo Station gemacht wurde. — **v. 32.** *εασαντες*) wie 14, 16, deutet darauf hin, dass die Spezialordre dahin lautete, sie sollten ins Lager zurückkehren, sobald (von Antipatris an) für die Sicherheit des Transports nichts mehr zu befürchten sei, und denselben den Reitern allein überlassen. Aus der Art aber, wie ihre (ganz bedeutungslose) Rückkehr erwähnt wird, erhellt, dass man erst von ihnen in Jerus. erfuhr, wie es mit dem Transport geworden sei. Dort wird auch Lucas, von dem weder angedeutet, noch irgend wahrscheinlich ist, dass er den Militärtransport nach Caesarea begleitete, diese Details gehört haben. — **v. 33** knüpft, wie v. 29, relativisch an, und zwar mit dem der Natur der Sache nach auf das entferntere *ιππεις* bezüglichen *οιτινες*, sofern eben jene infolge der Spezialordre nach der Ankunft in Caes. und Übergabe des Briefes dem Statthalter auch den Paulus vorführten (*παρεστ.*, wie 9, 41). — **v. 34.** *αναγνους*) ohne Objekt, das sich aus v. 33 ergänzt. Die Frage des Statthalters, welche den Rapport vervollständigen will, geht nach dem qualitativen *ποιας* darauf, ob er aus einer imperatorischen oder senatorischen Provinz herstamme (*εκ*, wie 13, 21), weil davon abhing, ob er vor sein Forum gehöre. Bem. den Wechsel von *εκ* und *απο*, wie Joh. 1, 45. 11, 1. Aus der Anknüpfung von **v. 35** erhellt, dass die Frage in Gegenwart des Gefangenen gestellt wurde, wo nicht an ihn gerichtet war, woraus sich dem Erzähler ergab, dass in dem Rapport des Tribunen nur von einem Römer im allgemeinen die Rede gewesen sein könne (v. 27). — *διακουσ.*) wie

σου, ἔφη, ὅταν καὶ οἱ κατήγοροί σου παραγένωνται, κελεύσας ἐν τῷ πραιτωρίῳ τοῦ Ἡρώδου φυλάσσεσθαι αὐτόν.

XXIV, 1 *μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας κατέβη ὁ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας μετὰ πρεσβυτέρων τινῶν καὶ ῥήτορος Τερτύλλου τινός, οἵτινες ἐνεφάνισαν τῷ ἡγεμόνι κατὰ τοῦ Παύλου.* 2 *κληθέντος δὲ ἤρξατο κατηγορεῖν ὁ Τέρτυλλος λέγων·* 3 *πολλῆς εἰρήνης τυγχάνοντες διὰ σοῦ καὶ διορθωμάτων γινομένων τῷ ἔθνει τούτῳ διὰ τῆς σῆς προνοίας πάντῃ τε καὶ πανταχοῦ, ἀποδεχόμεθα, κράτιστε Φῆλιξ, μετὰ πάσης εὐχαριστίας.* 4 *ἵνα δὲ μὴ ἐπὶ πλεῖόν σε ἐνκόπτω, παρακαλῶ ἀκοῦσαί σε ἡμῶν συντόμως τῇ σῇ ἐπιεικείᾳ.* 5 *εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ*

Deut. 1, 16, wird durch das eingeschaltete *εφη* stark betont, sofern es andeutet, dass nun endlich Paul. vor seinen ordentlichen Richter gestellt ist, der ihn anhören will, sobald seine Ankläger (v. 30) angekommen sein werden. Ebenso schliesst die Erzählung damit ab, dass er in dem von Herodes erbauten Palast, in dem die Prokuratoren residierten, in Untersuchungshaft blieb.

24, 1—27. Paulus vor Felix. — *μετα δε πεντε ημ.*) von der Ankunft des Transports in Caes. an gerechnet, wobei aber dieser Ankunftstag, wie der des Hohepriesters mitgerechnet ist. Da Felix ja die Ankläger erst herbescheiden musste, liegt keinerlei Verzögerung vor. Das *κατεβη* geht auf die Reise von Jerus. nach dem am Meere gelegenen Caesarea. Das *τινων* zeigt, dass der Hohepriester nur von einer Deputation des Synedr. begleitet war. Als Sachwalter nahm er einen römischen Rhetor namens Tertullus mit. Das *οιτινες* motiviert ihr Kommen durch ihr Anbringen (*εμφαν.* im offiziellen Sinne wie 23, 15) wider Paulus. — **v. 2.** *κληθ.*) von der offiziellen Vorladung des Angeklagten (ohne *αυτου*, wie 21, 10), nach der erst Tertullus seine Anklage zu erheben beginnen konnte. — **v. 3** beginnt mit einer schwülstigen, schmeichlerischen captatio benevolentiae: da wir grossen Friedens teilhaftig werden durch dich und solcher Reformen, wie sie diesem Volke (*εθν.*, wie 10, 22 im Munde des Heiden) zu teil werden durch deine Vorsorge allerseits (*παντη*, wie Sir. 50, 22) und allerorten. Das Objekt zu *αποδεχομεθα* ergänzt sich aus dem Partizipialsatz: wir nehmen es an mit aller (*πασ.*, wie 20, 19. 23, 1) Dankbarkeit. Zu *κρατιστε* vgl. 23, 26. — **v. 4.** *ινα μη επι πλειον*) wie 4, 17: damit ich dich aber nicht noch mehr behindere, nämlich in deinen wichtigen Geschäften, zu denen nach v. 3 besonders auch die Fürsorge für das jüdische Volk gehört, bitte ich dich, uns anzuhören in Kürze (*συντ.*, wie Prov. 23, 28. III Makk. 5, 25) vermöge deiner (dir eigenen) Nachsicht (*επιεικ.*, wie III Makk. 3, 15. II Kor. 10, 1). In dem *ημων* redet Tert. im Namen der Hierarchen. — **v. 5.** *ευροντες*) wie 23, 29: wir trafen diesen

κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην, πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως, 6 ὃς καὶ τὸ ἱερὸν ἐπείρασεν βεβηλῶσαι, ὃν καὶ ἐκρατήσαμεν, 8 παρ' οὗ δυνήσῃ αὐτὸς ἀνακρίνας περὶ πάντων τούτων ἐπιγνῶναι ὧν ἡμεῖς κατηγοροῦμεν αὐτοῦ. 9 συνεπέθεντο δὲ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι φάσκοντες ταῦτα οὕτως ἔχειν.

6 Rcpt. add. p. εκρατησαμεν: και κατα τον ημετερον νομον ηθελησαμεν κρινειν. 7 κατελθων δε λυσιας ο χιλιαρχης μετα πολλης βιας εκ των χειρων ημων απηγαγε κελευσας τους κατηγορους αυτου ερχεσθαι επι σε.

---

gefährlichen Menschen an. Das *λοιμον* gehört wohl adjektivisch zu *ανδρα*, wie I Sam. 25, 17. I Makk. 15, 21, weil es mit *κινουντα* verbunden ist: welcher Parteikämpfe (*στασ.* im Sinne 23, 7) erregt allen Juden über den ganzen Erdkreis hin (*κατα* c. acc., wie 8, 1, *οικουμ.*, wie 11, 28). Absichtlich wird auf den Gegenstand derselben garnicht eingegangen, sondern nur die Störung der v. 3 gerühmten *ειρηνη* an sich hervorgehoben. Das durch *τε* damit verbundene *πρωτοστ.* (Hiob 15, 24) *τ. αιρ.* fügt erst erläuternd hinzu, dass er das als Vorsteher einer Sekte thut, die wir nur hier nach dem Namen ihres Stifters als Nazoräer bezeichnen hören. Schon in dem Begriff der *αιρεσις* liegt ein Vorwurf (vgl. I Kor. 11, 19), da er auf eine selbsterwählte Denkweise im Gegensatz zu der einen wahren Religion weist. — **v. 6** fügt zu der allgemeinen Charakteristik des Mannes die Einzelthatsache, die seine Verhaftung bewirkt hat. Bem. das vorsichtige *επειρασεν*, da auch nach 21, 28 f. die Profanierung (*βεβηλ.*, wie Mt. 12, 5) des Heiligtums keineswegs erwiesen war. Die Vorliebe für die Fortspinnung der Rede in Relativsätzen lässt den Verf. übersehen, dass noch kein Hauptverbum dagewesen ist, und er fährt anakoluthisch fort, als ob ein *ευρομεν* vorhergegangen. Die gewaltsame Festnahme, die eigentlich vom Pöbel ausging, schreibt der Rhetor den Hierarchen zu, in deren Namen er redet. — **v. 8.** *παρ ου*) von dem du selbst alles genau erfahren können wirst. Der Anwalt setzt voraus, dass Paulus die Dinge, deren sie ihn nach v. 5 beschuldigen (*κατηγ.* mit Acc. der Sache, der hier nur durch *παντ. τουτ.* attrahiert, und Gen. der Person, wie Lc. 23, 14) bei richterlicher Befragung durch ihn selbst nicht leugnen wird. Nachdem er v. 4 ausdrücklich seine Kürze gerechtfertigt, überlässt er mit Absicht alles Nähere den Aussagen des Angeklagten, durch die man erst hoffte, konkretes Material für die Anklage gegen ihn zu gewinnen, das ja im Grunde den Hierarchen nicht vorlag. Die Rede ist so durchaus der Situation entsprechend, dass sie wohl von einem Ohrenzeugen nach seiner Erinnerung wiedergegeben sein kann. Dann würde sich Lc. auf die Nachricht von der bevorstehenden Verhandlung nach Caesarea begeben haben. — **v. 9.** *συνεπεθεντο*) vgl. Deut. 32, 27. Psal. 3, 7. Sach. 1, 15: sie griffen mit an, indem sie versicherten (*φασκ.*, wie Röm. 1, 22), dass dieses sich so ver-

10 ἀπεκρίθη τε ὁ Παῦλος, νεύσαντος αὐτῷ τοῦ ἡγεμόνος λέγειν· ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε κριτὴν τῷ ἔθνει τούτῳ ἐπιστάμενος, εὐθύμως τὰ περὶ ἐμαυτοῦ ἀπολογοῦμαι, 11 δυναμένου σου ἐπιγνῶναι ὅτι οὐ πλείους εἰσίν μοι ἡμέραι δώδεκα ἀφ' ἧς ἀνέβην προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ. 12 καὶ

---

halte (7, 1). Als die Juden werden die Hierarchen im Gegensatz zu dem römischen Rhetor bezeichnet.

v. 10. *απεκρ.*) wie 22, 8. 28. Durch das eng verbindende *τε* wird die Entgegnung des Paulus, zu der ihm der Statthalter durch Zuwinken (*νευσ.*, wie Prov. 4, 25) das Wort erteilt, als die andere Seite der Verhandlung vor Felix bezeichnet. Es folgt nun (v. 10—21) die zweite der von Lc. absichtsvoll ausgewählten drei Verteidigungsreden des Paulus, die, wie die erste vor dem Volk, vor dem römischen Statthalter gehalten ist. Es liegt nichts in ihr, was anzunehmen verhinderte, dass Lc. sie ebenfalls mit angehört und nach seiner Erinnerung aufgezeichnet hat. Auch sie beginnt mit einer captatio benevol., die nichts Übertriebenes hat, da Felix nach gewöhnlicher Rechnung bereits seit 5—6 Jahren im Amt war. Bei *επισταμ.* steht das Obj. in einem Partizipialsatz nach Analogie von *ακούω* (7, 12). Das *τ. εθν. τ.* wird wohl absichtlich aus v. 3 aufgenommen. Nach so langer Zeit muss ihm als Richter die Anwendung der römischen Gesetze auf die jüdischen Verhältnisse geläufig sein, weshalb Paul. gutes Muts die Verteidigung in seinen eigenen Angelegenheiten (*τα περι*, wie 23, 11. 15) beginnt. — **v. 11.** Da Felix genau erfahren kann, dass es noch nicht lange her ist, seit er (*αφ ης* scil. *ημερ.*, vgl. 20, 18) in Jerusalem ankam, so kann derselbe um so leichter untersuchen, ob seine Verteidigung gegen die Anklage wider sein Verhalten (v. 5 f.) auf Wahrheit beruhe. Zu dem *πλειους* ohne *η* vgl. 4, 22. 23, 13. In den 12 Tagen sind wohl einfach die 7 (21, 27) und die 5 (v. 1) addiert, ohne dass der Erzähler sie im einzelnen nachgerechnet zu haben braucht. Bei der Dehnbarkeit des *εμελλ.* 21, 27 kann man aber immerhin die Tage 21, 18. 22, 30 von den zu Ende gehenden sieben abrechnen und, da man den Tag der Verhandlung selbst nicht mitzurechnen braucht, in die 5 Tage den Reisetag 23, 12. 31 einrechnen, sodass die Angabe auch ungefähr stimmt, selbst wenn an den Tag 21, 18 überhaupt mitgedacht. Dies ist aber sehr zweifelhaft, da ja Paul. erst mit dem Eintritt in das Nasiräat im Tempel (also in der Öffentlichkeit) erschien, worauf es doch hier allein ankommt. Das *προσκυνησων* als Angabe des Zweckes der Reise, der sie keineswegs als Festreise im Sinne von 20, 16 charakterisiert, soll den Vorwurf v. 6 ausschliessen, und ist durchaus gerechtfertigt, weil ja Paulus keinen Anlass hatte, dem Statthalter alle Motive seiner Reise darzulegen (deren hauptsächlichstes er übrigens v. 17 selbst andeutet), sondern nur dasjenige hervorzuheben, was ihn in seinen Augen exkulpierte. Dass ihm aber, wenn er nach Jerus. kam, auch die Anbetung im Tempel religiöses Bedürfnis war, kann nicht als ungeschichtlich betrachtet werden. — **v. 12.**

οὔτε ἐν τῷ ἱερῷ εὗρόν με πρός τινα διαλεγόμενον ἢ ἐπίστασιν ποιοῦντα ὄχλου, οὔτε ἐν ταῖς συναγωγαῖς οὔτε κατὰ τὴν πόλιν, 13 οὐδὲ παραστῆσαι δύνανταί σοι περὶ ὧν νυνὶ κατηγοροῦσίν μου. 14 ὁμολογῶ δὲ τοῦτό σοι, ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν οὕτως λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ, πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις, 15 ἐλπίδα ἔχων εἰς τὸν θεόν, ἣν καὶ αὐτοὶ

ευρον με) knüpft an das ευροντες v. 5 an; das προς τινα διαλεγ. (17, 17) würde, wie das betont gestellte εν τ. ιερ. besagt, schon irgendwie den Tempel profaniert haben, da es als Streitgespräch gedacht ist. Dagegen richtet sich gegen den Vorwurf des κιν. στασ. v. 5, dass er auch nicht ein Stehenbleiben, einen Andrang (επιστασ., vgl. II Kor. 11, 28) einer Volksmenge veranlasst habe, was immerhin, wenn er sie haranguierte, zu einer στασις führen konnte, und in diesem Punkte wird noch ausdrücklich hervorgehoben, dass es auch weder in den Synagogen, noch die Stadt entlang, also irgendwo auf der Strasse geschehen sei. — **v. 13.** ουδε) Wie sie hiernach ihn nicht selbst in einer Situation betroffen haben, die ihre Anklagen rechtfertigt, so können sie auch das, in betreff dessen sie ihn (wegen seiner aufrührerischen Thätigkeit in der Diaspora, vgl. v. 5) jetzt auf einmal (obwohl früher noch nie davon die Rede gewesen) beschuldigen, nicht dem Statthalter darthun, als erwiesen hinstellen (παραστησαι). Das περι ων hängt von dem zu ergänzenden ταυτα ab und verbindet sich mit dem κατηγορ. μου. — **v. 14.** ομολογ.) wendet sich gegen den Vorwurf, dass er das Haupt einer von der jüdischen Religion sich lossagenden Sekte sei (v. 5), und wird so zu einem Bekenntnis seines Glaubens. Zu dem vorausweisenden τουτο vgl. 21, 23. Dagegen kann das ουτως nicht vorwärtsweisen, da nicht im Glauben und in der Hoffnung sein Gottesdienst besteht, sondern es geht deiktisch auf die Art, wie er, dem Weg, den er eingeschlagen und den sie eine Sekte nennen, entsprechend, (in seiner Wirksamkeit für den Messiasglauben) dem väterlichen (22, 3) Gott zu dienen trachtet. Nur dass die religiösen Voraussetzungen dieses Gottesdienstes keine anderen sind, als die seiner Gegner, drücken die Partizipialsätze aus. Er glaubt dem, was durchs Gesetz hin und in den Propheten geschrieben. Die Verschiedenheit des Ausdrucks ist gewählt, weil ja in der Thora nur hier und da, wenn auch immer wieder, die Verheissungen auftauchen, an die er denkt, und die in den Propheten überall niedergelegt sind. — **v. 15.** ελπ. εχων) ist dem πιστευων subordiniert, sofern ja nur jener Glaube an die Verheissungen des AT.'s eine auf Gott gesetzte Hoffnung (vgl. II Kor. 1, 10. I Petr. 3, 5) erzeugen kann, also durch sie bewährt wird. Mit dem Relativsatz geht der Begriff der ελπις, wie so oft, in den des erhofften Gutes über, das auch sie (seine Ankläger) erwarten (23, 21). Natürlich kann er als dieses nicht die gehoffte Erscheinung des Messias nennen, da

οὗτοι προσδέχονται, ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων. 16 *ἐν τούτῳ καὶ αὐτὸς ἀσκῶ ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διαπαντός.* 17 *δι' ἐτῶν δὲ πλειόνων ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου παρεγενόμην καὶ προσφοράς,* 18 *ἐν αἷς εὗρόν με ἡγνισμένον ἐν τῷ ἱερῷ, οὐ μετὰ ὄχλου οὐδὲ μετὰ θορύβου, τινὲς δὲ ἀπὸ τῆς Ἀσίας*

über diese ja eben zwischen ihm und seinen Anklägern die Kontroverse besteht, abgesehen davon, dass diese dem römischen Statthalter gänzlich unverständlich wäre, sondern nur die mit der Auferstehung eintretende Endentscheidung über Heil und Verderben. Daher nennt er das *αναστ. μελλ. εσεσθαι* (11, 28) nach Dan. 12, 2, das er sehr wohl als die Hoffnung des rechtgläubigen Judentums bezeichnen kann ohne Rücksicht darauf, ob irgend eine Partei sich davon losgesagt hatte. Diese Auferstehung ist zunächst nur eine Auferstehung der Gerechten (Lc. 14, 14); wenn mit ihnen die *αδικοι* verbunden werden, die doch nur auferstehen, um im Gericht (Joh. 5, 28) dem ewigen Tode überantwortet zu werden (Apok. 20, 13. 15), so geschieht es, um auf die drohende Seite dieser Zukunftsaussicht hinzuweisen. Denn auf Grund ihrer (*εν τουτω*, wie Joh. 16, 30) sucht nach **v. 16** auch er sich in der Fertigkeit auszubilden (*ασκω*), ein Gewissen zu haben im Verkehr mit Gott und Menschen, welches keinen Anlass hat, sich eines Unrechts bewusst zu sein (*απροσκοπ.*, wie Phil. 1, 10), also ein gutes Gewissen (23, 1). Zu *διαπαντος* vgl. 10, 2. Das *και αυτος* will absichtlich nicht ausschliessen, dass auch seine Ankläger ein solches haben; es handelt sich eben nicht darum, dass er eine neue Sekte einführt (v. 5) im Gegensatz zur jüdischen Religion, sondern um eine Differenz in der Ausübung derselben, welche Gewissenssache ist und daher nicht vor das Tribunal des Landpflegers gehört. — **v. 17.** *δι*) im Sinne von Gal. 2, 1, Mc. 2, 1, zeigt, dass die Anklage v. 6 sich nicht auf einen früheren Besuch in Jerus. beziehen kann, weil sein letzter (18, 22) schon mehrere Jahre zurückliegt, und Paul. kommt damit auf seinen gegenwärtigen, der ihm dieselbe zugezogen hat. Hier tritt nun ausdrücklich der eigentliche Zweck seines Kommens nach Jerus. hervor; denn das *ελεημοσ. ποιησ.* (9, 36. 10, 2) geht auf die Überbringung der Kollekte, deren Bestimmung für seine Volksgenossen, zu denen ja die Christen in Jerus. gehören, sie als ein Liebes- und Friedenswerk charakterisiert, das Anklagen, wie v. 5, schlechthin ausschliesst. Damit verbinden sich dann die *προσφοραι*, die bei dem v. 11 als Zweck seines Kommens genannten *προσκυνειν* nicht fehlen durften. Dass es gerade Nasiräatsopfer waren (21, 26), in deren Darbringung man ihn nach **v. 18** im Tempel traf, besagt nicht, dass er ihretwillen nach Jerus. gekommen war, da das auf sie bezügliche *κ. προσφ.* absichtlich hinter *παρεγενομην* nachgebracht wird; aber auch sie entsprachen ja nach 21, 21 ff. ausdrücklich der Absicht, seine echt jüdische Frömmigkeit zu erweisen, und schlossen durch den damit verbundenen Zustand

Ἰουδαῖοι, 19 οὓς ἔδει ἐπὶ σοῦ παρεῖναι καὶ κατηγορεῖν, εἴ τι ἔχοιεν πρὸς ἐμέ. 20 ἢ αὐτοὶ οὗτοι εἰπάτωσαν τί εὗρον ἀδίκημα στάντος μου ἐπὶ τοῦ συνεδρίου, 21 ἢ περὶ μιᾶς ταύτης φωνῆς ἧς ἐκέκραξα ἐν αὐτοῖς ἑστὼς ὅτι περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι σήμερον ἐφ' ὑμῶν. 22 ἀνεβάλετο δὲ αὐτοὺς ὁ Φῆλιξ, ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ, εἴπας· ὅταν Λυσίας ὁ

---

nasiräischer Gottgeweihtheit (21, 24. 26) erst recht die ihm v. 6 imputierte Absicht der Tempelschändung aus. Ebenso schloss das *ου μετα οχλου*, d. h. dass er keine Volksmenge um sich sammelte und sie in Aufregung versetzte (*θορυβ.*, wie 20, 1. 21, 34), tumultuarische Auftritte, wie die ihm v. 5 zugeschriebenen *στασεις*, aus, durch welche er indirekt die heilige Stätte hätte entweihen können. Die nähere Bestimmung des in dem *ευρον* unbestimmt gebliebenen Subjekts durch das *δε* (vgl. Röm. 3, 22) bildet zugleich einen Gegensatz zu der zunächst liegenden Voraussetzung, dass die Ankläger selbst ihn getroffen hätten. Zur Sache vgl. 21, 27. — **v. 19.** *εδει*) ohne *αν*, wie Lc. 11, 42. 15, 32: welche hätten müssen vor deinem Tribunal gegenwärtig sein, wenn sie etwas (nämlich eine Anklage) nach ihrer Meinung (bem. den Opt.) gegen mich hätten. — **v. 20.** *η*) oder, da er dies von den Abwesenden nicht fordern kann, so muss er von den gegenwärtigen Anklägern selbst fordern: sie mögen sagen, was für ein Unrechtthun sie fanden, als er vor dem Synedrium stand (23, 1ff.). — **v. 21.** *η*) scil. *ειπατωσαν*: oder, wenn sie nichts derartiges gefunden haben, so mögen sie sich über das einzige Wort, das er damals gesprochen, auslassen, inwiefern darin ein Unrecht liegt. Da der Art. zwischen *ταυτης* und *φωνης* fehlt, vermischt sich mit der Vorstellung, dass er damals, als er unter ihnen stand, nur ein einziges Wort ausrief (vgl. 23, 6), die andre, dass es dasjenige war (*ταυτης* vorausweisend, wie v. 14), welches nachher mit *οτι* recit. angeführt wird. Bem. die Hinzufügung des *εγω*, *σημερον* und *εφ υμων* (im Sinne von v. 19). — **v. 22.** *ανεβαλετο*) technischer Ausdruck für die Vertagung der Sache, wonach die Kläger oder beide Parteien auf spätere Entscheidung verwiesen werden. Den Grund davon sieht der Erzähler darin, dass Felix genauer, als es durch die Anklage und Verteidigung ermöglicht war, in Sachen (*τα περι*, wie v. 10) des Weges, um den es sich nach v. 14 handelte, Bescheid wusste (*ειδως*, wie 5, 7. 20, 22). Er setzt offenbar voraus, dass der Statthalter infolge seiner mehrjährigen Amtsführung wohl wusste, wie es sich bei der sogenannten Sekte um die Anhängerschaft des auf Verlangen der Hierarchen hingerichteten Jesus handle, und die Sache nicht entscheiden wollte, ohne diesen tiefsten Grund der Sache klargestellt zu haben. Zu *ειπας* vgl. 22, 24: erst wenn Lysias herabkommt (v. 1), der über diesen Punkt in seinem Bericht geschwiegen hatte, und den er darüber befragen will, will er die auf sie (die Kläger und den Beklagten)

χιλίαρχος καταβῇ, διαγνώσομαι τὰ καθ' ὑμᾶς, 23 *διαταξάμενος τῷ ἑκατοντάρχῃ τηρεῖσθαι αὐτὸν ἔχειν τε ἄνεσιν καὶ μηδένα κωλύειν τῶν ἰδίων αὐτοῦ ὑπηρετεῖν αὐτῷ.*

24 *μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς παραγενόμενος ὁ Φῆλιξ σὺν Δρουσίλλῃ τῇ ἰδίᾳ γυναικὶ οὔσῃ Ἰουδαίᾳ μετεπέμψατο τὸν Παῦλον, καὶ ἤκουσεν αὐτοῦ περὶ τῆς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πίστεως.* 25 *διαλεγομένου δὲ αὐτοῦ περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος ἔμφοβος γενόμενος ὁ Φῆλιξ ἀπεκρίθη· τὸ νῦν ἔχον πορεύου, καιρὸν δὲ μεταλαβὼν μετακαλέσομαί σε,*

---

bezüglichen Dinge richterlich entscheiden (*διαγν.*, wie 23, 15). Dass es nachher doch nicht zu einer Konsultation des Lysias kommt, kann in der durch v. 24 geänderten Situation seinen Grund gehabt haben. — **v. 23.** *διαταξαμ.*) wie 7, 44. Da das *ειπας* lediglich das Wort einführt, mit dem er die Entscheidung aufschob, kann das zweite part. aor. ausdrücken, wie er gleichzeitig dem wachhabenden Centurio über die weitere Haft des Paul. nähere Anweisung gab. Dieselbe sollte eine möglichst milde sein, so dass er dabei (im Gegensatz zu der bisherigen) Erleichterung habe (*εχειν ανεσιν*, wie II Kor. 2, 13. 7, 5), und insbesondere keiner der Seinigen (4, 23), d. h. seiner Glaubensgenossen, verhindert werde, ihm Dienste zu leisten (13, 36). Bem. den Übergang in die Aktivkonstr., wodurch der Cent. selbst statt des Paul. Subjekt im acc. c. inf. wird.

v. 24. *παραγεν.*) setzt voraus, dass Felix nicht im Prätorium des Herodes (23, 35) wohnte, sondern sich in dasselbe begab. Das *ιδια* erklärt, weshalb er mit einem jüdischen Weibe kam, dadurch, dass es eben sein Eheweib war. Offenbar war es das Interesse dieses jüdischen Weibes für den Begründer jener Sekte (v. 5), was jene Privataudienz veranlasste, welche dem Statthalter die nach v. 22 von ihm noch vermisste genauere Kenntnis über den Glauben an den Messias Jesus (bem. das nur paulinische *χριστ. ιησ.*) vermitteln konnte. — **v. 25.** *διαλεγ. δε*) wie 20, 9: als er aber bei dieser Unterredung auf Dinge, wie (bem. den artikellosen Ausdruck) richterliche Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung gegenüber der sinnlichen Leidenschaft (*εγκρ.*, wie Gal. 5, 23), also auf die praktischen Konsequenzen des Messiasglaubens in Punkten, auf denen Felix, wie sich bald genug in der Behandlung seines Prozesses zeigen sollte und in dem Ehehandel mit der Drusilla genügend gezeigt hatte, kein gutes Gewissen haben konnte, zu sprechen kam, war seine Neigung, ihn zu hören bald vorbei. Insbesondere aber versetzte den Statthalter, was Paul. von dem bevorstehenden Gericht redete, um ihn zu der mit dem Glauben notwendig verbundenen Sinnesänderung anzutreiben, in Schrecken (*εμφοβ. γεν.*, wie 10, 4). Daher die Vertagung der ihm höchst peinlich werdenden Erörterung. Zu *το νυν εχον* (was die gegenwärtige Sachlage betrifft, d. h. für jetzt) vgl. Tob. 7, 11; zu *καιρον* Gal. 6, 10: wenn ich ge-

26 ἅμα καὶ ἐλπίζων ὅτι χρήματα δοθήσεται αὐτῷ ὑπὸ τοῦ Παύλου· διὸ καὶ πυκνότερον αὐτὸν μεταπεμπόμενος ὡμίλει αὐτῷ. 27 διετίας δὲ πληρωθείσης ἔλαβεν διάδοχον ὁ Φῆλιξ Πόρκιον Φῆστον· θέλων τε χάριτα καταθέσθαι τοῖς Ἰουδαίοις ὁ Φῆλιξ κατέλιπε τὸν Παῦλον δεδεμένον.

XXV, 1 Φῆστος οὖν ἐπιβὰς τῇ ἐπαρχείῳ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπὸ Καισαρείας, 2 ἐνεφάνισάν τε αὐτῷ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων κατὰ τοῦ Παύλου, καὶ παρεκάλουν αὐτόν, 3 αἰτούμενοι χάριν κατ' αὐτοῦ, ὅπως

---

legene Zeit bekomme, will ich dich zu mir rufen lassen. — **v. 26.** *αμα και*) wie Kol. 4, 3, knüpft das *ελπιζων* an *απεκριθη* an, um zu erklären, warum er trotz des *εμφ. γεν.* doch noch an Wiederaufnahme der Verhandlung denkt. Die Erwähnung der *ελεημοσ.* v. 17 war es wohl, die ihm den Gedanken weckte, dass Paul. in der Lage sei, seine Befreiung mit Geld (*χρηματα*, wie 8, 18. 20) zu erkaufen. — *διο και*): darum auch unterredete er sich, ihn noch häufiger (vgl. III Makk. 4, 12) holen lassend, wiederholt mit ihm, bem. das Imperf. — **v. 27.** *διετιας*) Dass aus dieser Zeit von zwei Jahren durchaus nichts erzählt wird, erklärt sich ausreichend daraus, dass dieselben keinerlei Wendung in dem Geschick des Paul. brachten, von dem ja Lc. allein erzählen will. Zu *ελαβ. διαδοχ.* II Makk. 14, 26. Die enge Verbindung mit *τε* deutet an, wie es kam, dass er nicht bloss einen Nachfolger im Amt, sondern auch in der Behandlung der Sache des Paul. empfing. Das Gegebene war ja, dass er vor seinem Abgange die Sache des Paul. noch erledigte; allein da er Grund hatte, die Anklage der Juden zu fürchten, so lag ihm daran, sich die Gunst (bem. die seltene Form *χαριτα* Jud. 4) derselben zu sichern (*καταθ.*, wie I Makk. 10, 23, eig.: sich niederlegen), die er mit seiner Freilassung verscherzt hätte, hinterliess er die Sache seinem Nachfolger. Die leichte Fesselung (22, 5) war auch durch die *ανεσις* v. 23 nicht ausgeschlossen.

25, 1—22. Die Appellation vor Festus. — *ουν*) infolge davon, dass Felix die Sache unerledigt gelassen hatte. Das *επεβην* steht, wie 20, 18, vom Antreten der Statthalterschaft (*τη επαρχειω*, scil. *εξουσια*). Dass er schon nach drei Tagen nach Jerus. heraufging (24, 11), geschah natürlich, um sich dort vorzustellen, und hat an sich mit der Sache des Paul. noch nichts zu thun, wohl aber, was **v. 2** durch die enge Verbindung mit *τε* als die selbstverständliche Folge davon betrachtet wird, dass die Hohenpriester ihre Sache wider Paulus wieder bei ihm anbrachten (23, 15). Mit den *αρχιερ.* sind hier die *πρωτοι τ. ιουδ.* (vgl. Lc. 19, 47: *τ. λαου*) verbunden, wie 23, 14. 24, 1 die *πρεσβυτεροι*, an die dabei auch gedacht sein wird (vgl. v. 15). Das *παρεκαλ. αυτον* (vgl. Lc. 8, 31 f.) wird **v. 3** ausdrücklich als Erbittung einer Gunst (wie 24, 27) wider Paul. bezeichnet, da sie

μεταπέμψηται αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, ἐνέδραν ποιοῦντες ἀνελεῖν αὐτὸν κατὰ τὴν ὁδόν. 4 ὁ μὲν οὖν Φῆστος ἀπεκρίθη τηρεῖσθαι τὸν Παῦλον εἰς Καισαρείαν, ἑαυτὸν δὲ μέλλειν ἐν τάχει ἐκπορεύεσθαι· 5 οἱ οὖν ἐν ὑμῖν, φησίν, δυνατοὶ συνκαταβάντες, εἴ τι ἐστὶν ἐν τῷ ἀνδρὶ ἄτοπον, κατηγορείτωσαν αὐτοῦ. 6 διατρίψας δὲ ἐν αὐτοῖς ἡμέρας οὐ πλείους ὀκτὼ ἢ δέκα, καταβὰς εἰς Καισαρείαν, τῇ ἐπαύριον καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐκέλευσεν τὸν Παῦλον ἀχθῆναι. 7 παραγενομένου δὲ αὐτοῦ περιέστησαν αὐτὸν οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβεβηκότες Ἰουδαῖοι,

---

wohl sahen, dass sie als ihr Recht nicht fordern könnten, Fest. möge ihn holen lassen, um die Sache in ihrer Gegenwart zu entscheiden. Dass sie dabei einen Hinterhalt (23, 16) bereiteten, um ihn unterwegs (*κατα τ. οδ.*, wie Lc. 10, 4) zu töten, ist natürlich zunächst nur die Voraussetzung, die Lc. aus ihrem Eingehen auf das schmachvolle Anerbieten 23, 14f. folgert. Doch vgl. zu v. 9. — **v. 4.** *μεν ουν*) ohne folgendes *δε* bereitet den Gegensatz dessen vor, was die Hierarchen thaten, und was in andrer Form v. 7 angeschlossen wird. Das *τηρεισθαι* wird hier durch die den Act. eigentümliche Prägnanz mit *εις* verbunden (wie 8, 40. 9, 21), weil er eben sichren Gewahrsams wegen nach Caes. gebracht war. Da er selbst in Bälde abreisen wolle, könne die Sache dort schleunigst vorgenommen werden. — **v. 5.** *ουν*) besagt, was sie ihrerseits infolge dessen thun sollen, wie das nach *εν υμιν* eingeschaltete *φησιν* hervorhebt. Der allgemeine Ausdruck *οι δυνατοι* (I Kor. 1, 26) wird gewählt, da der Römer die nähere Organisation der jüdischen Autoritäten noch nicht kennt oder nicht berücksichtigt. Zu *συνκαταβ.* vgl. Psal. 49, 18. Sap. 10, 14. Das *τι* erhält durch die gesperrte Stellung grossen Nachdruck: wenn irgend etwas an dem Manne ist, das nicht in Ordnung (*ατοπον*, wie Lc. 23, 41), so mögen sie ihn verklagen. — **v. 6.** *διατριψ. εν αυτ.*) nachdem er in ihrer Mitte 8—10 Tage verweilt. Die Angabe erklärt sich nur vom Standpunkt des Paulus und seiner Freunde in Caesarea aus, die mit Spannung dem Resultat seines Besuches in Jerus., dessen Datum auch so genau in Erinnerung geblieben war (vgl. v. 1), entgegengesehen hatten und wohl wussten, dass Fest. 10 Tage von Caes. abwesend gewesen war, aber nicht, wieviel er davon in Jerus., wieviel auf der Reise zugebracht hatte. Bem. die gehäuften Partizipien, von denen das *διατριψας* dem *καταβ. εις* untergeordnet ist, das die Voraussetzung für die Vornahme der Sache überhaupt bildet, während das *καθισας επι τ. βημ.* (12, 21) die feierliche Form bezeichnet, in der dieselbe mit dem Befehl zur Vorführung des Gefangenen ihren Anfang nahm. Da die Ankläger auf seinen Rat (v. 5) gleich mitgekommen waren, erforderte die Rücksicht auf sie, die Verhandlung sofort am folgenden Tage zu beginnen. — **v. 7.** *παραγεν.*) Sobald Paul. (im Gerichtssaal) ankam, umringten ihn seine von Jerus.

*πολλὰ καὶ βαρέα αἰτιώματα καταφέροντες, ἃ οὐκ ἴσχυον ἀπο-
δεῖξαι, 8 τοῦ Παύλου ἀπολογουμένου ὅτι οὔτε εἰς τὸν νόμον
τῶν Ἰουδαίων οὔτε εἰς τὸ ἱερὸν οὔτε εἰς Καίσαρά τι ἥμαρτον.
9 ὁ Φῆστος δὲ θέλων τοῖς Ἰουδαίοις χάριν καταθέσθαι, ἀποκρι-
θεὶς τῷ Παύλῳ εἶπεν· θέλεις εἰς Ἱεροσόλυμα ἀναβὰς ἐκεῖ περὶ
τούτων κριθῆναι ἐπ' ἐμοῦ; 10 εἶπεν δὲ ὁ Παῦλος· ἑστὼς ἐπὶ
τοῦ βήματος Καίσαρός εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι. Ἰουδαίους*

---

herabgekommenen Feinde. Welches die vielen und schweren Beschuldigungen waren, die wider ihn angebracht wurden, und von denen nur gesagt ist, dass sie dieselben nicht zu beweisen vermochten, erhellt aus **v. 8,** wonach sich Paulus dagegen verteidigen musste, dass er irgend etwas gegen das jüdische Gesetz (vgl. 23, 29) oder gegen das Heiligtum (vgl. 24, 6) oder gegen den Kaiser gefehlt habe (*ημαρτ. εις*, wie Lc. 15, 18. 21. 17, 4). Die Juden hatten also, wohl wissend, wie wenig Eindruck ihre Anklage wegen Religionsverbrechen auf Fest. machen werde (vgl. 18, 14 f.), seiner Messiasbotschaft eine politische Wendung zu geben gesucht, wie 17, 7. Auf die ganze ohnehin resultatlose Verhandlung wird aber nicht näher eingegangen, weil es dem Erzähler nur darauf ankommt, zu zeigen, wie es zur Appellation kam. — **v. 9.** *θελων — καταθ.*) nimmt mit Absicht die Worte aus 24, 27 auf, nur *τ. ιουδ.* mit Nachdruck voranstellend, um anzudeuten, dass es die klägliche Nachgiebigkeit des Statthalters gegen die Juden, worin er seinem Vorgänger nicht nachstand, war, was die entscheidende Wendung herbeiführte. Was er den Juden auf ihren einseitigen Wunsch abschlagen musste (v. 4), konnte er mit Einwilligung des Paul. gewähren; und er hatte keinen Grund, anzunehmen, dass dieser es ablehnen werde, da, wenn die Juden dort leichter Zeugen für ihre Anklage beschaffen konnten, ihm dort ebenso die Beschaffung von Entlastungszeugen erleichtert war. Das *επ εμου* (23, 30) bei *κριθηναι* zeigt, dass es sich nicht um eine Verrückung des Forums handelt, der Prozess sollte vor ihm, nur in Jerus., geführt werden. Aus demselben Grunde aber, aus dem die Juden die Verlegung dorthin wünschten (v. 3), konnte Paul. nicht darauf eingehen. Es war ja auch sicher, dass sie dort nicht den recht zweifelhaften Ausgang abwarten, sondern bald genug wieder Mittel finden werde, sich auf anderem Wege ihres Todfeindes zu entledigen. — **v. 10.** *ου*) nicht *εφ ου*, ist gesagt, weil er ja nach v. 9 auch in Jerus. vom Statthalter abgeurteilt werden konnte; aber hier, wo er vor dem Tribunal steht, auf dem derselbe ordentlicher Weise namens des Kaisers Recht spricht, ist es sein gutes gesetzliches (*δει*) Recht, gerichtet zu werden. Das Perf. *ηδικηκα* (mit doppeltem Acc. wie Lc. 10, 19) drückt das Resultat seines Verhaltens aus, dem gegenüber es zwecklos wäre, den Prozess nach Jerus. zu verlegen: Juden habe ich nichts zu leide gethan, wie du selbst

οὐδὲν ἠδίκηκα, ὡς καὶ σὺ κάλλιον ἐπιγινώσκεις. 11 *εἰ μὲν οὖν ἀδικῶ καὶ ἄξιον θανάτου πέπραχά τι, οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν· εἰ δὲ οὐδέν ἐστιν ὧν οὗτοι κατηγοροῦσίν μου, οὐδείς με δύναται αὐτοῖς χαρίσασθαι· Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι.* 12 *τότε ὁ Φῆστος συνλαλήσας μετὰ τοῦ συμβουλίου ἀπεκρίθη· Καίσαρα ἐπικέκλησαι, ἐπὶ Καίσαρα πορεύσῃ.*

13 *ἡμερῶν δὲ διαγενομένων τινῶν Ἀγρίππας ὁ βασιλεὺς καὶ Βερνίκη κατήντησαν εἰς Καισαρείαν ἀσπασάμενοι τὸν Φῆ-*

---

besser (*καλλιον*, im Sinne des *καλως* 10, 33), als es nach deinem Vorschlage (v. 9) scheint, weisst (*επιγιν.* ohne Objekt, nur hier), dass die Anklagen (v. 7) haltlos sind. Paul. setzt mit einer captat. benev. voraus, dass Festus nach seiner Verteidigung v. 8 von der Haltlosigkeit ihrer Anklagen wegen Verletzung des Gesetzes oder des Tempels (v. 8) überzeugt ist. — **v. 11.** *ει μεν ουν*) knüpft über den zweiten Satz in v. 10 hinweg an den ersten an: wenn ich nun freilich im Unrecht bin und etwas Todeswürdiges verübt habe, sei es, was es sei (bem. das durch die gesperrte Stellung betonte *τι*), so weigere ich mich nicht (*παραιτ.* c. inf., wie Hebr 12, 19, anders Lc. 14, 18) zu sterben. Er deutet an, dass er nicht aus Furcht vor der Strafe, die ihn bei der Verhandlung seiner Sache in Jerusalem treffen könnte, die Überführung dorthin ablehnt. Das *ουδεν εστιν ων* (21, 24) *κατηγ. μου* geht auf die olitischen Anspchuldigungen v. 8, das *δυναται* darauf, dass es rechtlicherweise unmöglich ist (vgl. 10, 47). — *χαρισασθαι*) steht hier, anders als 3, 14, von der Auslieferung an sie, die Paul. in der Verlegung des Prozesses nach Jerus. sieht, sofern dieselbe nur den Zweck haben könnte, ihn den mit ihnen im Bunde stehenden Meuchelmördern in die Hände zu spielen. Da er aber sichtlich fürchtet, dass der Statthalter die Nachgiebigkeit gegen die Juden (v. 9) so weit treiben könnte, schliesslich dieselbe doch auch ohne seine Einwilligung zu verfügen, greift er zum letzten Rechtsmittel, das ihm als römischem Bürger zustand. Das *καισαρα επικαλ.* ist der technische Ausdruck für die Appellation an den Kaiser, die ihm auch durch die drohende neue Verschleppung seiner Sache in Caes., wie durch seinen Wunsch, Rom zu sehen (19, 21), gleich nahe gelegt war. — **v. 12.** *τοτε*) markiert den Übergang zu dem entscheidenden Hauptpunkt, der Annahme der Appellation, die nach einer Besprechung mit dem Collegium seiner consiliarii erfolgte. Zu dem *επι καισ.* nach *πορ.* vgl. das *αγειν επι* 9, 21.

v. 13. *ημερ.*) durch die Trennung von *τινων* betont, deutet an, dass nur Tage vergangen waren (*διαγεν.* wie Mc. 16, 1), also der Transport, zu dem natürlich noch mancherlei Vorkehrungen notwendig waren, noch keinerlei Aufschub erlitten hatte, als mit dem Eintreffen des Agrippa und seiner Schwester Bernike die Sache noch eine ganz neue Wendung zu nehmen schien. Das Part. Aor. *ασπασαμ.* stellt das Kommen selbst als eine

στον. 14 *ὡς δὲ πλείους ἡμέρας διέτριβον ἐκεῖ, ὁ Φῆστος τῷ βασιλεῖ ἀνέθετο τὰ κατὰ τὸν Παῦλον λέγων· ἀνήρ τις ἐστὶν καταλελειμμένος ὑπὸ Φήλικος δέσμιος,* 15 *περὶ οὗ γενομένου μου εἰς Ἱεροσόλυμα ἐνεφάνισαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων, αἰτούμενοι κατ᾽ αὐτοῦ καταδίκην·* 16 *πρὸς οὓς ἀπεκρίθην ὅτι οὐκ ἔστιν ἔθος Ῥωμαίοις χαρίζεσθαί τινα ἄνθρωπον πρὶν ἢ ὁ κατηγορούμενος κατὰ πρόσωπον ἔχοι τοὺς κατηγόρους τόπον τε ἀπολογίας λάβοι περὶ τοῦ ἐγκλήματος.* 17 *συνελθόντων οὖν ἐνθάδε ἀναβολὴν μηδεμίαν ποιησάμενος, τῇ*

Begrüssung des Statthalters (als Antrittsvisite) hin. — **v. 14.** *πλειους ημ.*) mit betont gestelltem Adj. deutet an, dass bei kürzerem Verweilen daselbst der Statthalter den König ja nicht mit der Sache behelligt hätte. Zu *ανεθετο* vgl. II Makk. 3, 9. Gal. 2, 2, zu *τα κατα τ. παυλ.* 24, 22. Da der Erzähler unmöglich beanspruchen kann, das Privatgespräch der beiden hohen Herren gehört zu haben, kann die schriftstellerische Ausmalung desselben nur beabsichtigen, noch einmal die Situation, in welche Agrippa eingreift, lebhaft zu vergegenwärtigen und dabei, einem Grundgedanken der Apostelgesch. entsprechend, zu betonen, wie bisher die römische Rechtsordnung den Paulus gegen die Machinationen des jüdischen Fanatismus geschützt habe. Daher die Freiheiten, die er sich seiner eigenen früheren Darstellung gegenüber nimmt. Das *εστιν* ist wohl in Verbalbedeutung zu nehmen: es ist ein Mann vorhanden, der von Felix hinterlassen blieb als Gefangener (vgl. 24, 27). — **v. 15.** *γενομ. εις*) wie 20, 16: als ich nach Jerus. kam. Das *ενεφαν.* weist auf v. 2 zurück, nur dass die *πρωτ. τ. ιουδ.* jetzt ausdrücklich als *οι πρεσβ.* bezeichnet werden, und das *αιτουμ. κατ αυτου* (v. 3) wird direkt auf seine *καταδικη* (Sap. 12, 27) bezogen, da dem Erzähler zweifellos ist (was ja auch Fest. durchschauen musste), dass das Begehren nach der Verlegung des Prozesses nach Jerus. nur die Absicht hatte, sicherer eine Verurteilung herbeizuführen. Dieselbe wird sogar **v. 16.** (bem. die relative Fortführung der Rede, wie 24, 6. 8), wie (freilich erst v. 11) von Paul., als eine Preisgebung an seine Gegner dargestellt, der nun die (von den Hierarchen gar nicht verweigerte) Konfrontation des Verklagten mit seinen Anklägern gegenübertritt als das, was die römische Rechtsordnung (*εθος*) zum Schutze desselben fordert. Das betont gestellte *τινα* besagt: irgend einen Menschen, wer es auch sei. Das *πριν η* steht hier c. opt., weil die Vorstellung ausgeschlossen werden soll, dass der Angeklagte verurteilt werden könnte, ehe er Gelegenheit empfangen habe (vgl. das analoge *τοπον διδ.* Sap. 12, 10), seinen Anklägern gegenüber (*κατα προσ.*, wie 3, 13) sich über die wider ihn erhobene Anklage zu verteidigen. — **v. 17.** *συνελθ.*) ohne *αυτων*, wie 21, 10. 24, 2: als sie (mit mir) hierher (*ενθαδε*, wie Joh. 4, 15 f.) zusammengekommen. Dass er keinerlei Aufschub eintreten liess, sondern sofort am nächsten Tage (21, 1)

ἑξῆς καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐκέλευσα ἀχθῆναι τὸν ἄνδρα· 18 περὶ οὗ σταθέντες οἱ κατήγοροι οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον ὧν ἐγὼ ὑπενόουν πονηρῶν, 19 ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας εἶχον πρὸς αὐτὸν καὶ περί τινος Ἰησοῦ τεθνηκότος, ὃν ἔφασκεν ὁ Παῦλος ζῆν. 20 ἀπορούμενος δὲ ἐγὼ τὴν περὶ τούτων ζήτησιν ἔλεγον εἰ βούλοιτο πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα κἀκεῖ κρίνεσθαι περὶ τούτων. 21 τοῦ δὲ Παύλου ἐπικαλεσαμένου τηρηθῆναι αὐτὸν εἰς τὴν τοῦ Σεβαστοῦ διάγνωσιν, ἐκέλευσα τηρεῖσθαι αὐτὸν ἕως οὗ ἀναπέμψω αὐτὸν πρὸς Καί-

---

die Konfrontation veranstaltete, zeigt, wie er auch den Anklägern in keiner Weise ihr Recht verkürzt habe. Zu *καθισας κτλ.* vgl. v. 6. — **v. 18.** *περι ου*) relative Fortführung, wie v. 16, umschreibt mit *σταθεντες* nur das *περιεστησαν* v. 7. Das *εφερον* (vgl. II Petr. 2, 11) giebt dem *αιτιαν* den Sinn von Beschuldigungen, die sie als Ursache ihrer Anklage vorbrachten. Das mit Nachdruck an den Schluss gestellte *πονηρων* besagt, dass dieselben keinerlei Übelthaten, wie er sie vermutete, enthielten. Was er vermutet hatte, erhellt aus der Darstellung der Verhandlungen nicht, aber dass es ein schweres Kriminalverbrechen gewesen sein muss, ergiebt sich aus dem Gegensatz der *ζητηματα* (23, 29) in **v. 19**, die das nachgestellte *τινα* (v. 14) verächtlich als etliche religiöse Streitfragen, die sie bezüglich der ihnen eigentümlichen Religion (bem. den vom Standpunkt des Heiden aus gewählten Ausdruck *δεισιδ.*, vgl. 17, 22) mit ihm hatten, bezeichnet. Die Frage wegen der Auferstehung Jesu denkt der Erzähler wohl bei der Verteidigung des Paulus gegen die politische Beschuldigung v. 8 zur Sprache gekommen, in der er von der Erhöhung Jesu durch dieselbe zur messianischen *κυριοτης* redete. Dass Paul. von einem gewissen verstorbenen Jesus redete, von dem er behauptete (*φασκ.*, wie Röm. 1, 22), derselbe lebe, charakterisiert die Gleichgültigkeit des Statthalters gegen solche abenteuerliche Behauptungen; ein angeblich vom Tode Auferstandener schien ihm doch ein recht ungefährlicher Kronprätendent. — **v. 20.** *απορουμενος*) wie Lc. 24, 4, doch mit dem einfachen Acc. der näheren Bestimmung. Die *ζητησις* (15, 2) in betreff dieser Streitfragen, hinsichtlich derer er sich in Verlegenheit befindet, ist die Untersuchung, wer darin Recht hat, worüber er in Jerus. eher Aufschluss zu erhalten hofft, als hier, wo ihm nur die erbitterten Gegner des Paulus gegenüberstehen. Hier lässt der Erzähler den Statthalter offenbar absichtlich, und sichtlich sehr naturwahr, das eigentliche Motiv, weshalb er dem Paul. v. 9 proponierte (*ει* c. opt., wie 17, 11. 27), die Untersuchung nach Jerus. zu verlegen, verschleiern. — **v. 21.** *επικαλ.*) wie v. 11 f.; doch hier mit dem acc. c. inf., wonach er durch die Apellation verlangte, für die richterliche Entscheidung (*διαγνωσ.*, wie Sap. 3, 18; doch vgl. das Verb. 23, 15. 24, 22) des Augustus (Ehrentitel der höchsten richterlichen Instanz) aufbewahrt zu werden. Die Wiederaufnahme des

σαρα. 22 Ἀγρίππας δὲ πρὸς τὸν Φῆστον· ἐβουλόμην καὶ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀκοῦσαι. αὔριον, φησίν, ἀκούσῃ αὐτοῦ.

23 τῇ οὖν ἐπαύριον ἐλθόντος τοῦ Ἀγρίππα καὶ τῆς Βερνίκης μετὰ πολλῆς φαντασίας, καὶ εἰσελθόντων εἰς τὸ ἀκροατήριον σύν τε χιλιάρχοις καὶ ἀνδράσιν τοῖς κατ' ἐξοχὴν τῆς πόλεως, καὶ κελεύσαντος τοῦ Φήστου ἤχθη ὁ Παῦλος. 24 καί φησιν ὁ Φῆστος· Ἀγρίππα βασιλεῦ καὶ πάντες οἱ συνπαρόντες ἡμῖν ἄνδρες, θεωρεῖτε τοῦτον περὶ οὗ ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων ἐνέτυχόν μοι ἔν τε Ἱεροσολύμοις καὶ ἐνθάδε, βοῶντες μὴ δεῖν αὐτὸν ζῆν μηκέτι. 25 ἐγὼ δὲ κατελαβόμην μηδὲν ἄξιον αὐτὸν

Ausdrucks, wonach er ihn in Gewahrsam zu nehmen befahl, bis zu seiner Absendung an die höhere Instanz (*ανεπ. προς*, wie Lc. 23, 7. 15), zeigt, wie prompt er dieser Forderung entsprach. Bem. den Übergang in die orat. directa. — **v. 22.** fehlt das *εφη*, wie 2, 38. 9, 5. 19, 2. Zu *εβουλομην* (ich wollte, wenn sichs thun liesse) vgl. Röm. 9, 3. Gal. 4, 20. Er will auch selbst den Menschen, von dem Festus geredet, hören. Bem., wie das eingeschaltete *φησιν* (v. 5) das *αυριον* stark betont, indem es sofortige Gewährung seines Wunsches in Aussicht stellt: gleich morgen sollst du ihn hören.

25, 23—26, 32. Paulus vor Agrippa. — *ουν*) knüpft den neuen Abschnitt, der so feierlich eingeleitet wird, weil er zum Höhepunkt der Apologie des Paulus und seiner wenigstens ideellen Freisprechung führt, ausdrücklich an das Vorige an: infolge dieser Verabredung. Daher geht auch das Part. zunächst auf Agrippa allein, obwohl nachher noch hinzugefügt wird, dass auch Bernike kam, auf die sich wohl besonders das *μετα π. φαντασιας* (mit grossem Gepränge) bezieht. Erst nachher folgt der Plur. *εισελθοντων*, wo der Eintritt beider ins Audienzzimmer mit einer grösseren, von Festus geladenen Gesellschaft berichtet wird, die ausdrücklich durch die Stellung des *τε* nach *συν* und das Fehlen des zweiten *συν* als eine Einheit bezeichnet ist. Zu militärischen Grössen, wie die Chiliarchen der in Caes. stationierten Kohorte (bem. das Fehlen des Art.) treten Männer, welche die Spitzen der städtischen Behörde bilden, weil es dem Statthalter darauf ankommt, dass auch sie mit dem jüdischen Könige ihr Urteil abgeben. — **v. 24.** *συνπαροντες*) wie Sap. 9, 10. Das *θεωρ.* steht von der Aufmerksamkeit, die sie auf ihn richten sollen. Bei dem *απαν τ. πληθ.*, das weder v. 2 noch v. 7 neben den Hierarchen erwähnt wird, wie denn auch v. 15 noch nicht das Verlangen nach einem Todesurteil ausdrückt, schiebt sich dem Erzähler unwillkürlich die Erinnerung an die Volksscene 21, 36. 22, 22 unter. Das *ενετυχ. μοι* (bem. den auf das Kollekt. *πληθ.* bezüglichen Plur.) bezeichnet, wie sie ihn angingen (vgl. III Makk. 6, 37), hier, wie in Jerus., mit dem Geschrei, er dürfe nicht mehr leben. — **v. 25.** *κατελαβ.*) wie 10, 34. Die Einsicht

θανάτου πεπραχέναι, αὐτοῦ δὲ τούτου ἐπικαλεσαμένου τὸν Σεβαστὸν ἔκρινα πέμπειν. 26 *περὶ οὗ ἀσφαλές τι γράψαι τῷ κυρίῳ οὐκ ἔχω· διὸ προήγαγον αὐτὸν ἐφ' ὑμῶν καὶ μάλιστα ἐπὶ σοῦ, βασιλεῦ Ἀγρίππα, ὅπως τῆς ἀνακρίσεως γενομένης σχῶ τί γράψω·* 27 *ἄλογον γάρ μοι δοκεῖ πέμποντα δέσμιον μὴ καὶ τὰς κατ' αὐτοῦ αἰτίας σημᾶναι.* XXVI, 1 *Ἀγρίππας δὲ πρὸς τὸν Παῦλον ἔφη· ἐπιτρέπεταί σοι ὑπὲρ σεαυτοῦ λέγειν. τότε ὁ Παῦλος ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπελογεῖτο·* 2 *περὶ πάντων ὧν ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων, βασιλεῦ Ἀγρίππα, ἥγημαι ἐμαυτὸν μακά-*

---

dass Paulus nichts Todeswürdiges gethan habe, liegt schon in v. 18. Zu *αυτου τουτου* vgl. 24, 15. Das Objekt zu dem *εκρινα πεμπειν*, wie das *προς σεβαστ.*, ergänzt sich von selbst aus dem gen. abs. — **v. 26.** *περι ου*) Bem. die relativische Anknüpfung. Da er an seinen kaiserlichen Herren (*τ. κυρ.*, Titulatur seit Caligula) dem Gefangenen ein Geleitschreiben mitgeben muss (vgl. 23, 25 ff.), so muss er etwas Gewisses über ihn zu schreiben haben. Darum hat er ihn gleichsam vor das Forum der Anwesenden vorgeführt (12, 6). In der Anrede steht, abweichend von v. 24, wo es sich um die Person neben anderen Personen handelt, das *βασιλευ* voran, weil eben an dem Gutachten des Königs ihm am meisten gelegen ist. Gemeint ist die Untersuchung der Sache (*ανακρισ.*, wie III Makk. 7, 5), die nach Anhörung des Paulus (v. 22) stattfinden wird, und die nicht eine eigentlich richterliche ist. Bem. den Wechsel des Ausdruckes in *εχω τι γραψω*: was ich schreiben soll. — **v. 27.** *αλογον*) Widersinnig scheint es ihm, einen Gefangenen zu senden, ohne zugleich (bem. die subj. Negation) die Anschuldigungsgründe wider ihn anzugeben (11, 28). Was die Hierarchen wider ihn vorgebracht, hatte Paulus widerlegt (v. 7 f.); und was etwa noch zweifelhaft blieb (v. 19), schien viel zu unerheblich, um es dem kaiserlichen Gericht als Anklage zu unterbreiten. Eben weil er von Agrippa und den Notabeln seines Hofes darüber näher instruiert zu werden hofft, war er auf den Wunsch des Königs so bereitwillig eingegangen. — **26, 1.** *προς τ. παυλ.*) steht vor *εφη*, um zu betonen, wie sich Agr. gleich an Paulus wendet und ihm das Wort giebt (*επιτρεπ.*, wie 21, 39 f.), damit er selbst zu seinen Gunsten (*υπερ*) rede. Um ihm Mut zu machen, setzt der König voraus, dass er eine Verteidigungsrede erwartet, die denn Paulus auch sofort (*τοτε*, wie 25, 12) beginnt. Das Ausstrecken der Hand (4, 30) ist hier einfach Gestus des Redners. — **26, 2 — 23** folgt nun die dritte Verteidigungsrede des Paul. vor dem jüdischen König und dem römischen Statthalter. — *περι παντων*) steht mit grossem Nachdruck noch vor der Anrede: was alles das anlangt, dessen ich beschuldigt werde, und zwar von Juden, was insbesondere die Aussage von v. 3 motiviert. Zunächst freilich achtet (*ηγημαι*, wie Phil. 3, 8, doch hier im rein präsentischen Sinn) er sich für seine Person glücklich,

ριον ἐπὶ σοῦ μέλλων σήμερον ἀπολογεῖσθαι, 3 μάλιστα γνώστην ὄντα σε πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων· διὸ δέομαι μακροθύμως ἀκοῦσαί μου. 4 τὴν μὲν οὖν βίωσίν μου ἐκ νεότητος τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἔν τε Ἱεροσολύμοις ἴσασι πάντες Ἰουδαῖοι, 5 προγινώσκοντές με ἄνωθεν, ἐὰν θέλωσιν μαρτυρεῖν, ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος. 6 καὶ νῦν ἐπ' ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ

---

da er im Begriff steht, vor dem Könige sich heute zu verteidigen, wobei natürlich der Gedanke zu Grunde liegt, dass vor einem Richter, wie ihm (bem. das betonte *επι σου*), sich selbst verteidigen zu dürfen, die höchste Ehre ist. Aber das stark betonte *εμαυτον* steht im Gegensatz zu dem *σε* **v. 3,** welches hervorhebt, wie er den König für einen Kenner jüdischer (*κατα ιουδ.*, wie 18, 15) Sitten sowohl als der sich daraus ergebenden (*τε — και*) Streitfragen achtet, der auch für seine Person am besten im stande ist, über jüdische Anklagen zu urteilen. Das *μαλιστα* ersetzt gleichsam eine Verbindungspartikel zwischen den beiden Parallelsätzen; denn nur weil das dem *μακρ.* parallele *γνωστην* (c. gen., wie Sus. 42) ein Substantiv ist, muss es noch ein *οντα* bei sich haben. Vgl. die ähnliche capt. benev. 24, 10. Aus beiden Gründen will er ausführlich und eingehend reden; daher bittet er um langmütig ausdauerndes Gehör, und zwar den König, was sich aus dem *σου — σε* ergänzt. — **v. 4.** *μεν ουν*) knüpft an diese Bitte seine Verteidigung an. Bei dem *μεν*, dem kein *δε* folgt, ist an den Gegensatz seiner jetzigen Lebensführung (*βιωσις*, vgl. Sir. Prol.) gedacht, deretwegen er sich verteidigen soll. Das subst. verb. (vgl. *βιουν* I Petr. 4, 2) verbindet sich ohne Art. mit *εκ νεοτητος* zum Begriff seiner jugendlichen Lebensführung, die erst durch *την — γενομ.* als die unter seinem Volke (vgl. 24, 17) und insbesondere (*τε*) im Mittelpunkte der Theokratie, wo sie alle sahen, geführte bezeichnet wird. Das *απ αρχ.* bestimmt sich, wie Lc. 1, 2, durch das vorhergehende *εκ νεοτητος*. Bem. das attische *ισασι* und *παντες ιουδ.*, das **v. 5.** durch *προγινωσκ.* (Röm. 8, 29. 11, 2) näher bezogen wird auf solche, die vordem und zwar von vorn herein (*ανωθεν*, wie Lc. 1, 3, dem *απ αρχ.* entsprechend) mit ihm bekannt waren (bem. das part. praes. im Sinne des Imperf.). Jenes *ισασιν με* v. 4 kommt für ihn freilich nur in Betracht, wenn sie geneigt sind, Zeugnis dafür abzulegen, dass er in Gemässheit der strengsten *αιρεσις* (im Sinne von 15, 5) ihrer gemeinsamen Religionsübung (*θρησκ.*, wie Jak. 1, 26 f.) als Pharisäer gelebt hat (*εζησα* vom Lebenswandel, wie Lc. 15, 13). — **v. 6.** *και νυν*) bildet der Sache nach den Gegensatz zu dem *μεν* v. 4, der absichtlich nicht gegensätzlich eingeführt wird, weil das einzige, was man ihm jetzt vorwirft (23, 6), ja im vollen Einklang mit seiner ganzen Vergangenheit steht. Schon das *επ ελπιδι* (Röm. 8, 20) zeigt den Widersinn einer auf solchen

τοῦ θεοῦ ἕστηκα κρινόμενος, 7 εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον ἐλπίζει καταντήσειν· περὶ ἧς ἐλπίδος ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων, βασιλεῦ. 8 τί ἄπιστον κρίνεται παρ' ὑμῖν εἰ ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει; 9 ἐγὼ μὲν οὖν ἔδοξα ἐμαυτῷ πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου δεῖν πολλὰ ἐναντία πρᾶξαι· 10 ὃ καὶ ἐποίησα ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ πολλούς τε τῶν ἁγίων ἐγὼ ἐν φυλακαῖς κατέκλεισα, τὴν παρὰ

Grund basierten Anklage, zumal es sich um eine Hoffnung handelt auf die (Gen., wie Röm. 5, 2) von Gott selbst an die Väter ergangene Verheissung, nämlich die messianische. — **v. 7.** τ. δωδ. ημ.) bezeichnet feierlich das von den Vätern stammende gesamte Volk, das bis heute hofft, dass es zu dieser Verheissung (d. h. zur Erfüllung derselben) gelangen werde, indem es eifrigst (εν εκτ., wie εκτενως Judith 4, 12) Nacht und Tag seinen Gottesdienst thut (Lc. 2, 37), wobei wohl speziell an die gottesdienstlichen Gebete um das Kommen der Heilszukunft gedacht ist. Bem. das relativisch angeknüpfte περι ης ελπιδ., zu dem nun das εγκαλ. υπο ιουδ. v. 2 in scharfem Kontrast steht, da Juden doch diese Hoffnung teilen müssen, wie er als ihr König weiss. — **v. 8.** τι) im Sinne von cur, wie 1, 11. 22, 7: warum wird es bei euch als etwas unglaubwürdiges (απιστ., Gegensatz von πιστος I Tim. 3, 1) beurteilt (im Sinne von 13, 46, aber mit Anspielung auf das κρινομαι v. 6), wenn Gott Tote erweckt? Die Anklage v. 7 stützt sich darauf, dass er seine Verkündigung von der Erfüllung der messianischen Hoffnung auf die Auferstehung Christi gründet, was doch nur unglaubhaft ist, wenn es überhaupt unmöglich ist, dass Gott Tote erweckt (vgl. I Kor. 15, 13). Bem., wie das παρ υμιν nur auf die Juden unter ihnen geht, die ihn jener Verkündigung wegen anklagen. — **v. 9.** μεν ουν) folgert aus der in der Frage des v. 8 liegenden Missbilligung solchen Unglaubens, was ihn bewog, den Unglauben an die Auferstehung Jesu aufzugeben (v. 12 ff.), nachdem mit dem μεν nach εγω angedeutet, wie er gerade am wenigsten dazu gestimmt und geneigt war, also durch die allerüberzeugendsten Gründe dazu bewogen sein muss. Das εδοξα εμαυτω hebt sehr nachdrücklich hervor, wie er, solange er seiner eignen Meinung folgte (im Gegensatz zu der späteren Erleuchtung durch die göttliche Offenbarung), sich für verpflichtet hielt (bem. das δειν), viel feindseliges zu verüben gegen (προς im feindlichen Sinn, wie 24, 19. 25, 19) den Namen des Nazareners Jesus, der ihn als den Messias bezeichnet, was er natürlich nur in seinen Bekennern thun konnte. — **v. 10.** ο και εποιησα) wie Gal. 2, 10. Das τε — τε (17, 4) nach και (und zwar) fügt zwei durchaus gleichartige Thatsachen an, in welchen sich dies feindselige Gebahren zeigte. Mit αγιοι bezeichnet Paul. die Christen, weil dies auch im Sinne des Agr. von frommen Juden gesagt werden konnte. Bem. das betonte εγω: gerade ich verschloss sie in Gefängnissen

τῶν ἀρχιερέων ἐξουσίαν λαβών, ἀναιρουμένων τε αὐτῶν κατήνεγκα ψῆφον, 11 καὶ κατὰ πάσας τὰς συναγωγὰς πολλάκις τιμωρῶν αὐτοὺς ἠνάγκαζον βλασφημεῖν, περισσῶς τε ἐμμαινόμενος αὐτοῖς ἐδίωκον ἕως καὶ εἰς τὰς ἔξω πόλεις. 12 ἐν οἷς πορευόμενος εἰς τὴν Δαμασκὸν μετ' ἐξουσίας καὶ ἐπιτροπῆς τῆς τῶν ἀρχιερέων, 13 ἡμέρας μέσης κατὰ τὴν ὁδὸν εἶδον, βασιλεῦ,

---

(vgl. Lc. 3, 20), was ich nicht ohne die dazu notwendige (bem. den Art.) Vollmacht vom Hohenrat thun konnte, die allerdings sonst nur bei seinem für Damask. intendierten Thun erwähnt wird (vgl. 9, 2. 14. 22, 5). Der gen. abs. *αναιρουμ. αυτ.* weist noch bestimmter als das *αχρι θαν.* 22, 4 auf blutige Verfolgungen, was wohl der Vorstellung des Lc. (9, 1) entspricht, aber schwerlich der geschichtlichen Sachlage, da ja dem Sanhedrin das jus vitae et necis nicht mehr zustand. Das *κατηνεγκα* (25, 7) *ψηφ.* lässt sich, da der Erzähler schwerlich den Paul. als Mitglied des Sanh. betrachten kann, nur so verstehen, dass er, wenn sie hingerichtet werden sollten, durch sein Zeugnis wider sie den entscheidenden Ausschlag gab für ihre Verurteilung dazu, wenn es nicht bloss hyperbolischer Ausdruck seines Wohlgefallens an der Ermordung des Stephanus ist (8, 1. 22, 20), die in jener Vorstellung verallgemeinert erscheint. — **v. 11.** *κατα πασας τ. συναγ.*) wie 22, 19, doch verstärkt nach Analogie von 15, 36. Gemeint sind die Synagogen Jerusalems, in denen er durch oft wiederholte Bestrafungen sie zu lästern (natürlich Christum) zwang. Bem. die imperf. de conatu im Gegensatz zu den Aor. in v. 10, da beides ja keineswegs immer gelang; denn das *εδιωκον*, durch *τε* eng damit verbunden, ist nur als die Fortsetzung dieses Thuns gedacht, falls sie durch die Flucht sich dem zu entziehen suchten. Das *περισσως* (Mc. 10, 26) *εμμαιν.* bezeichnet dies aber als den Höhegrad seines rasenden Fanatismus, in dem er sie bis selbst (*και*) in die Städte ausserhalb Jerus.'s verfolgte, wobei wieder seine Reise nach Damaskus (9, 2. 22, 5) verallgemeinert ist (doch vgl. zu 9, 21). Lc. lässt den Apostel mit den grellsten Farben seinen Verfolgungseifer malen, um den Kontrast seiner Bekehrung recht wirksam hervorzuheben. — **v. 12.** *εν οις*) wie Lc. 12, 1: inmitten solcher Thätigkeit. Die *επιτροπη* (II Makk. 13, 14) neben der *εξουσια* v. 10 kann nur die Anheimgabe und Überlassung der ganzen Sache an ihn bezeichnen, wodurch er noch einmal als das gefügige Organ der erbittertsten Feinde Jesu erscheint, und so der Gedanke von v. 9 ff. abgerundet wird. — **v. 13.** *ημερας μεσ.*) vgl. Mt. 25, 6 und zur Sache 22, 6. Dass es am hellen lichten Tage war und unterwegs (*κατ. τ. οδ.*, wie 25, 3), wo man nichts ahnend seine Strasse zog, malt das Überraschende der Erscheinung, die jede Selbsttäuschung ausschloss, und auf die der König mit erneuter Anrede aufmerksam gemacht wird. Ausdrücklich wird das Licht, das ihn vom Himmel her (14, 17) umleuchtet (Lc. 2, 9),

οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με
φῶς καὶ τοὺς σὺν ἐμοὶ πορευομένους· 14 *πάντων τε καταπε-*
σόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν πρός με
τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ· Σαοὺλ Σαούλ, τί με διώκεις; σκληρόν
σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. 15 *ἐγὼ δὲ εἶπα· τίς εἶ, κύριε; ὁ*
δὲ κύριος εἶπεν· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις. 16 *ἀλλὰ ἀνά-*
στηθι καὶ στῆθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου· εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι,

---

als den Glanz (Dan. 12, 3) der Sonne übertreffend (*υπερ* c. acc., wie Lc. 6, 40. 16, 8), was indirekt auch in 22, 6 lag, und als die Mitreisenden mit umleuchtend bezeichnet (vgl. 22, 9). — **v. 14.** *καταπεσ.*) wie Sap. 7, 3, mit *εις τ. γην*, wie 9, 4, wird hier direkt auch von den Begleitern ausgesagt im Widerspruch mit 9, 7, der dem Erzähler nicht zum Bewusstsein kommt, weil er dort nur den Eindruck der Stimme, deren Urheber sie nicht sahen, hier die unmittelbare Wirkung des Lichtglanzes schildern will. Das *τε* bezeichnet, dass das Hören einer Stimme neben dem *ειδον* v. 13 die andre Seite der ihm gewordenen Offenbarung bildet. Das *τ. εβρ. διαλ.* wird hinzugefügt, weil ja Paul. zu Agr. griechisch redet und also nur den Sinn der ihm gewordenen Offenbarung wiedergeben kann. Das gilt freilich nicht nur von der Sprache, sondern auch von dem Inhalt, da die in Form eines griechischen Sprichworts gekleidete Aussage, dass es für ihn schwer durchführbar sei, gegen den Stachel (mit dem man Tiere antreibt) auszuschlagen, d. h. gegen den durch die Frage ihn in eine neue Richtung treibenden Willen Jesu anzukämpfen, doch nur der Ausdruck ist für die Unwiderstehlichkeit, mit der sich ihm derselbe geltend machte. Dass aber dieses Wort 9, 4. 22, 7 fehlt, schliesst jede Möglichkeit aus, dass dieser Bericht einer ohrenzeugenschaftlichen Quelle angehört, aus dem erst jene sekundären Darstellungen geflossen seien. Es gehört ganz zu der eigentümlichen Auffassung und Darstellung dieser Rede (vgl. zu v. 11), wenn Lc. dadurch die Unwiderstehlichkeit so stark betont, mit der jene Offenbarung ihn zwang, seinen früheren Verfolgungseifer aufzugeben. — Zu **v. 15.** vgl. 9, 5. 22, 8. — **v. 16.** *αλλ. αναστ.*) wie 9, 6, aber mit *και στηθι επι τ. ποδ. σ.* (14, 10) und ohne die Hinweisung nach Dam. (9, 6. 22, 10), weil hier gleich seine Berufung zur Heidenmission folgt, welche 9, 15 zuerst dem Ananias und 22, 21 dem Paul. selbst erst in Jerus. offenbart wird. Allerdings hat Paulus später in seiner Bekehrung unmittelbar seine Berufung zur Heidenmission gesehen (Gal. 1, 16); und hier kam es dem Erzähler nicht sowohl auf eine genaue Darstellung der Hergänge. als auf den in der Erscheinung ihm kund gewordenen Willen (vgl. v. 14. 19) an, wofür es gleichgültig ist, wann und wie ihm derselbe offenbart wurde. Aber immer bleibt es ein Zeichen der freien schriftstellerischen Gestaltung der Rede (auch wenn Lc. sie angehört hat, was zu bestreiten kein Grund vorliegt), die wieder nicht erst die Darstellungen Kap. 9. 22

προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδές με ὧν τε ὀφθήσομαί σοι, 17 ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν, εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε, 18 ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ. 19 ὅθεν, βασιλεῦ Ἀγρίππα, οὐκ ἐγενόμην ἀπειθὴς τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ, 20 ἀλλὰ τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις, εἰς πᾶσάν

---

geleitet haben kann. Jesus ist erschienen (9, 17), um ihn vorherzubestimmen (22, 14) zu einem Diener (im Sinne von Lc. 1, 2) und zum Zeugen dessen, was (vgl. 9, 15) ihm Jesus bei dieser Erscheinung bezeugt hat und bei künftigen Erscheinungen bezeugen wird. Zu dem vorausweisenden εις τουτο vgl. 9, 21, zu τε — τε v. 10. Zu ειδες με ist μαρτυρα, zu οφθησομαι σοι: μαρτυς zu ergänzen. Christus ist ihm erschienen als Zeuge seiner Auferstehung und Erhöhung; und er wird ihm erscheinen als Zeuge seiner weiteren Heilsabsichten, die er durch ihn ausführen will (vgl. 18, 9 f. 22, 18 ff. 23, 11). — **v. 17.** εξαιρουμ.) wie 7, 10. 34. 23, 27 (vgl. Jerem. 1, 8). von προχειρ. abhängig: indem ich dich errette von dem Volke (λαος wie 21, 28), d. h. von seinen ihm nunmehr feindseligen Volksgenossen, und von den Heiden, zu denen (εις ους ad syn. auf εθν. bezogen) ich dich (hiermit) sende. Vgl. 22, 21. — **v. 18.** ανοιξαι οφθ.) bildliche Bezeichnung des Zwecks dieser Sendung mit dem Gen. des Inf. als Ausdruck der weiteren Absicht dieses ανοιξαι, wie Lc. 1, 77. 79: damit sie sich bekehren (14, 15) von Finsternis zu Licht (bildlich von heidnischer Unwissenheit und offenbarungsmässigem Wissen, wie Röm. 2, 19) und von (erg. απο) der Macht, welche der Satan als Weltherrscher über sie ausübt, zu Gott. Der zweite ebenfalls einen Absichtssatz vertretende Gen. des Inf. hängt von επιστρ. ab, da sie nur als Bekehrte Sündenvergebung empfangen können und ein Besitzteil (κληρ., wie 8, 21) unter denen, die geheiligt werden (vgl. 20, 32). Das πιστει gehört zu λαβειν als die Bedingung der Sündenvergebung und Heilsvollendung, die eben durch die Bekehrung zum Glauben an ihn (vgl. 20, 21. 24, 24) erfüllt wird. — **v. 19.** οθεν) kausal, wie Mt. 14, 7. Hebr. 2, 17. Diese überwältigende Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Christi machte es ihm unmöglich, ungehorsam zu sein der himmlischen Erscheinung (Lc. 1, 22. 24, 23), die ihm seinen Willen verkündigte. Die Wiederholung der Anrede v. 2 zeigt, dass die Rede ihren Zielpunkt erreicht hat und die eigentliche Apologie beginnt; denn was er allein gethan, und was ihm den Zorn der Juden zugezogen hat, erscheint **v. 20** lediglich als das Gegenteil dieses ihm unmöglichen Ungehorsams. Das eingeschobene πρωτον (13, 46) gehört zu der durch τε και und unter einer Praep. eng verbundenen Ortsangabe zu τοις, weil er unter den Bewohnern von Damask. und Jerus. nach 9, 21 ff. 28 seine Thätigkeit begann. Ebenso

τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας. 21 ἕνεκα τούτων με Ἰουδαῖοι συλλαβόμενοι ἐν τῷ ἱερῷ ἐπειρῶντο διαχειρίσασθαι. 22 ἐπικουρίας οὖν τυχὼν τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης ἕστηκα μαρτυρόμενος μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ, οὐδὲν ἐκτὸς λέγων ὧν τε οἱ προφῆται ἐλάλησαν μελλόντων γίνεσθαι καὶ Μωϋσῆς, 23 εἰ παθητὸς ὁ

---

eng verbunden wird das *εις* (vgl. Lc. 8, 34) *τ. χωρ. τ. ιουδ.* (vgl. 8, 1) mit dem Dat. (*τ. εθνεσιν*), der dort wegen der Bezeichnung der Landschaft umschrieben werden musste. Zu der Verkündigung in der Landschaft Jud., wovon die Act. nichts berichten, vgl. Röm. 15, 19. Dieselbe ist natürlich, so wenig wie die in Dam. und Jerus., durch seinen spezifischen Beruf zur Heidenmission ausgeschlossen, über dessen Ausführung er absichtlich vor dem jüdischen Könige ganz kurz hinweggeht. Auch von dem Inhalt seiner Verkündigung (*απηγγ.* mit dem Inf. des Sollens, vgl. 14, 15) erwähnt er nur das selbst für diesen ganz Unanstössige, die Sinnesänderung mit den ihrer würdigen (vgl. Lc. 3, 8) Werken und besonders (mit Beziehung auf die Heiden) die auch dem Könige nur verdienstlich erscheinende Bekehrung zu Gott (14, 15). Dass er hier ein Programm seiner eigentümlichen Lehrentwicklung hätte geben sollen, ist eine ganz unnatürliche Forderung. — **v. 21.** *ενεκ. τουτ.*) geht auf seine missionierende Thätigkeit, die der nächste Grund ihrer Feindschaft war (21, 28). Das artikellose *ιουδ.* drückt aus, wie es Juden waren, die ihn zu ermorden (*διαχειρ.*, wie 5, 30) versuchten (*επειρωντο*, wie I Makk. 12, 10), obwohl sie doch sich seiner Heidenbekehrungen freuen sollten. — **v. 22.** *επικουρ.*) nur noch Sap. 13, 18. Das *ουν* deutet an, dass unter diesen Umständen es nur eine Hilfe, die von Gott herkam, war, welcher, weil er sie bis auf den gegenwärtigen Tag erlangte, er es verdankt, wenn er jetzt dasteht, jedermann (bem. das sprichwörtliche *μικρ. τ. κ. μεγ.*, vgl. 8, 10) Zeugnis ablegend, wozu er ja nach v. 16 berufen ist. Ehe er aber den Gegenstand nennt, um den es sich bei diesem Zeugnisablegen handelt, schaltet er ein, dass er dabei nichts sagt ausser dem, was (*εκτος ων*, wie II Chron. 17, 19) die Propheten und Moses geredet haben als solches, das geschehen soll. Bem., wie gut griech. mit *ων* (v. 16) zugleich das zu *ελαλησαν* gehörige *μελλ. γινεσθαι* (Lc. 21, 36) attrahiert ist. — **v. 23** wird der Gegenstand seines Zeugnisses mit *ει* eingeführt im Rückblick auf v. 8, wonach man besonders an seiner Verkündigung der Auferstehung Jesu Anstoss nahm, weil man sie für unglaubwürdig hielt. Da aber dahinter der Anstoss lag, dass er einen schimpflich Getöteten als den Messias verkündigte, so formuliert er sein Zeugnis dahin, dass es eine Antwort enthält auf die Frage, wie er in Übereinstimmung mit ihnen darüber Zeugnis ablegt, ob der Messias dem Leiden unterworfen sei, wie sie auch

Χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

24 *ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἀπολογουμένου ὁ Φῆστος μεγάλῃ τῇ φωνῇ φησίν· μαίνῃ, Παῦλε· τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει.* 25 *ὁ δὲ Παῦλος· οὐ μαίνομαι, φησίν, κράτιστε Φῆστε, ἀλλὰ ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι.* 26 *ἐπίσταται γὰρ περὶ τούτων ὁ βασιλεύς, πρὸς ὃν καὶ παρρησια-*

---

nach 17, 3 die Schrift gab. Sodann kommt er auf die Hauptfrage, ob der Messias als ein erster aus Totenauferstehung (hervorgegangen) Licht verkündigen soll (nämlich nach der Weissagung) dem Volke sowohl als auch den Heiden, womit dann zuletzt auch der Punkt berührt war, der ihm besonders von seinen Volksgenossen verdacht wurde (vgl. 22, 21 f.), die Frage der Heidenmission. In dem artikellosen *αναστ. νεκρ.* liegt, dass eine Totenauferstehung als solche ausser Zweifel steht (vgl. v. 8), und nur das fraglich ist, ob der Messias sie zuerst erleben soll (vgl. Kol. 1, 18. I Kor. 15, 20), was dann schon an sich ebenso sein Leidensgeschick voraussetzt, wie es ihn zu einer nicht mehr bloss an Israel gebundenen Wirksamkeit (von seiner Erhöhung aus) führen muss.

v. 24. *απολογ.*) mit Acc., wie Lc. 12, 11. Das part. praes. zeigt, dass Festus die Rede, die ja mit v. 22 f. (worauf das *ταυτα* geht) erst auf ihren eigentlichen Hauptpunkt (v. 6 ff.) gekommen war, unterbricht, weshalb er auch laut seine Stimme erhebt (bem. das *μεγ.* vor dem artikul. *φωνη*). Die Raserei sieht Festus darin, dass er von einer Totenauferstehung (vgl. 17, 32) redet und die Leidensfähigkeit eines Menschen in Frage stellt, seine grosse Gelehrsamkeit (vgl. Joh. 7, 15) in der Berufung auf Moses und die Propheten, ohne dass dies voraussetzt, es sei ursprünglich in der Rede noch ein längerer Schriftbeweis gefolgt. Das *εις μανιαν περιτρ.* (nur hier) besagt, dass er (bem. die gesperrte Stellung des *σε*), der doch so viel Verständiges geredet, jedenfalls sich gewandt zu verteidigen gewusst hat, durch das, was er aus den alten Büchern herausstudiert haben will, um seinen gesunden Verstand gebracht ist, weil er nicht mehr Vernünftiges und Widersinniges unterscheiden kann. — **v. 25.** *φησιν*) eingeschaltet, betont stark die entschiedene Ablehnung des Vorwurfs, der durch die ehrfurchtsvolle Anrede (23, 26. 24, 3) die Schärfe genommen wird. Der gen. qual. (vgl. Lc. 4, 22) bezeichnet seine Worte als solche, die voll (objektiver) Wahrheit sind und voll gesunden Sinnes, der sich in ihnen ausspricht. Zu dem feierlichen *αποφθεγγ.* vgl. 2, 14. — **v. 26.** *περι τουτων*) geht auf die v. 23 angeregten Fragen nach der Leidensbestimmung und Auferweckung des Messias, über die der König, an den er darum auch (*και*) freimütig seine Rede richtet, (nach seiner Kenntnis jüdischer Dinge vgl. v. 3) Bescheid weiss, weshalb sie keinen Widersinn enthalten können (*γαρ*). Da es sich

ζόμενος λαλῶ· λανθάνειν γὰρ αὐτὸν τούτων οὐ πείθομαι οὐθέν· οὐ γάρ ἐστιν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο. 27 πιστεύεις, βασιλεῦ Ἀγρίππα, τοῖς προφήταις; οἶδα ὅτι πιστεύεις. 28 ὁ δὲ Ἀγρίππας πρὸς τὸν Παῦλον· ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν ποιῆσαι. 29 ὁ δὲ Παῦλος· εὐξαίμην ἂν τῷ θεῷ καὶ ἐν ὀλίγῳ καὶ ἐν μεγάλῳ οὐ μόνον σὲ ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀκούοντάς

---

aber nicht um diese Fragen in abstracto handelt, sondern darum, ob ein Getöteter und von den messiasgläubigen Juden als auferstanden Verkündigter der Messias sein könne, wird dies weiter dadurch begründet, dass von der in voller Öffentlichkeit vorliegenden Thatsache, dass der ganze Streit zwischen jenen und den ungläubigen Juden sich darum dreht, ob der getötete Jesus von Nazareth durch seine Auferweckung als der Messias erwiesen sei, dem Könige nach seiner Überzeugung (πειθομαι im Sinne von πεπεισμενος ειμι Lc. 20, 6) nichts verborgen sein könne. Mit offenbarer Absichtlichkeit wird diese konkrete Streitfrage in einer abstrakten, nur für Juden verständlichen und darum das heidnische Bewusstsein nicht verletzenden Weise formuliert. Zu λανθανειν mit dem Acc. d. Person vgl. II Petr. 3, 5. 8. Das τουτων gehört zu dem durch die gesperrte Stellung schon stark betonten ουθεν. Zu εν γων. πεπρ. im Gegensatz zur Öffentlichkeit vgl. Sus. 38. Der Sing. τουτο ist durch ουθεν determiniert. — **v. 27.** πιστευεις) Die Frage, deren Bejahung Paul. als zweifellos voraussetzt, richtet sich nach dem v. 26 Gesagten nochmals an Agrippa, weil derselbe auf Grund seines Glaubens an die Propheten beurteilen kann, ob Paul. mit Recht im Hinblick auf jene altbekannten Thatsachen die Frage aufgeworfen hat, ob der Messias leiden und auferstehen müsse. Er will damit die v. 22 f. begonnene und von Festus unterbrochene Beweisführung für die von ihm bezeugte Antwort auf seine Fragen wieder aufnehmen. — **v. 28.** Das Fehlen des ειπεν hier, wie v. 29, bringt in die rasche Folge von Rede und Gegenrede eine dramatische Steigerung. Das εν ολιγω (Eph. 3, 3, vgl. auch I Petr. 5, 12) bezeichnet, dass es nur ein Geringes ist, auf Grund dessen er ihn zu überreden sucht (vgl. 13, 43. 18, 4), um ihn zu einem Christen zu machen (vgl. Mt. 23, 15). Der König deutet mit leiser Ironie an, dass Paul. kurzer Hand auf Grund seines Glaubens an die Propheten ihn zur Anerkennung des Gekreuzigten und Auferstandenen als des von ihnen Verheissenen nötigen wolle, was doch so einfach nicht sei. Der Christenname (11, 26) wird ihm absichtlich in den Mund gelegt, weil in seiner Antwort doch immer eine gewisse Anerkennung des Messiasglaubens liegen soll, und setzt durchaus keinen offiziellen Gebrauch desselben voraus. — **v. 29.** ευξαιμην) vgl. II Kor 13, 7, doch nur hier mit dem Dat. statt προς c. acc. Der Opt. mit αν bezeichnet, dass die Möglichkeit des Wunsches von Umständen abhängig ist, die natürlich bei den Verschiedenen sehr verschieden sind. Daher eben möchte

μου σήμερον γενέσθαι τοιούτους, ὁποῖος καὶ ἐγώ εἰμι, παρεκτὸς τῶν δεσμῶν τούτων. 30 *ἀνέστη τε ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἡγεμὼν ἥ τε Βερνίκη καὶ οἱ συνκαθήμενοι αὐτοῖς,* 31 *καὶ ἀναχωρήσαντες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες ὅτι οὐδὲν θανάτου ἢ δεσμῶν ἄξιον πράσσει ὁ ἄνθρωπος οὗτος.* 32 *Ἀγρίππας δὲ τῷ Φήστῳ ἔφη· ἀπολελύσθαι ἐδύνατο ὁ ἄνθρωπος οὗτος εἰ μὴ ἐπεκέκλητο Καίσαρα.*

XXVII, 1 *ὡς δὲ ἐκρίθη τοῦ ἀποπλεῖν ἡμᾶς εἰς τὴν Ἰταλίαν, παρεδίδουν τόν τε Παῦλον καί τινας ἑτέρους δεσμώτας ἑκατοντάρχῃ ὀνόματι Ἰουλίῳ σπείρης Σεβαστῆς.* 2 *ἐπιβάντες δὲ πλοίῳ*

---

er von Gott erflehen, dass, sei es auf Grund von wenigem oder von grosser Mühe und Überredungskunst (wozu er ebenso bereit ist, wie zu dem andern) nicht nur der König, sondern alle, die ihn heute anhören, solche würden, wie auch er selbst einer ist, nämlich ein Messiasgläubiger. Zu *παρεκτος* vgl. Mt. 5, 32. II Kor. 11, 28. Der rhetorische Plur. *τ. δεσμ.* beweist nichts für die Art der Fesselung. — **v. 30.** *ανεστη*) im eigentlichen Sinne, wie 23, 9, da die Sitzung aufgehoben wird. Bem., wie dieser Abschluss des Ganzen asyndetisch eintritt, und wie der König und der Landpfleger als die Hauptpersonen einerseits, Bernike und die Beisitzer (*συνκαθ.*, wie Lc. 22, 55) andrerseits durch *τε — και* verbunden sind. — **v. 31.** *αναχωρησ.*) bezeichnet, wie 23, 19, dass sie sich von dem Gefangenen abseits zurückzogen, um zu beraten. Zu *ουδεν — αξιον* vgl. 23, 29, und zwar mit *πρασσει*, wie 25, 11. 25. Das Praes. steht, weil es sich um sein ständiges Verhalten handelt. — **v. 32.** *εδυνατο*) wie 25, 11: er konnte (gesetzlicherweise) in Freiheit gesetzt werden, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte. Mit dieser Erklärung seiner Schuldlosigkeit durch Agrippa wird die ganze Verhandlung bedeutsam abgeschlossen.

27, 1—38. Die Seereise. — *εκριθη*) wie 25, 25, mit *του* vor dem acc. c. inf. nach Analogie von 15, 20. 21, 12: es ward beschlossen, wir sollten absegeln (20, 15). Das *ημας* setzt voraus, dass der Erzähler sich bei Paul. befand und sein Mitreisen (wohl im Dienste des Paulus) bereits gestattet war. Subj. des *παρεδιδουν* sind die mit der Vollstreckung des Beschlusses betrauten Personen; das Imperf. zeigt, dass nur die Umstände, unter welchen die Abreise geschah, beschrieben werden sollen. Das vorangestellte *τινας* betont, dass Paulus nicht allein geschickt wurde, sondern mit einem grösseren Gefangenentransport, weshalb auch das *ετερους* schwerlich hervorhebt, dass es Gefangene (*δεσμ.*, wie Gen. 39, 20) andrer Art waren. Den Transport befehligte ein Centurio namens Julius von einer (wahrscheinlich in Rom garnisonierenden) kaiserlichen Kohorte, der also wohl nur vorübergehend in Caesarea gewesen war und zu seiner Garnison zurückkehrte. — **v. 2.** *επιβαντες*) wie 21, 2, vom Besteigen

Ἀδραμυττηνῷ μέλλοντι πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους, ἀνήχθημεν, ὄντος σὺν ἡμῖν Ἀριστάρχου Μακεδόνος Θεσσαλονικέως· 3 *τῇ τε ἑτέρᾳ κατήχθημεν εἰς Σιδῶνα, φιλανθρώπως τε ὁ Ἰούλιος τῷ Παύλῳ χρησάμενος ἐπέτρεψεν πρὸς τοὺς φίλους πορευθέντι ἐπιμελείας τυχεῖν.* 4 *κἀκεῖθεν ἀναχθέντες ὑπεπλεύσαμεν τὴν Κύπρον διὰ τὸ τοὺς ἀνέμους εἶναι ἐναντίους,* 5 *τό τε πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν διαπλεύσαντες κατήλθομεν εἰς Μύρρα τῆς Λυκίας.* 6 *κἀκεῖ εὑρὼν ὁ ἑκατοντάρχης πλοῖον Ἀλεξανδρινὸν πλέον εἰς τὴν Ἰταλίαν ἐνε-*

---

eines Schiffes aus Adramyttium, einer Küstenstadt Mysiens, welches im Begriff war, nach den Küstenplätzen an Vorderasien (16, 6) entlang (*κατα*, wie 11, 1) zu fahren. Dass die Begleitung des Aristarch erst hier erwähnt wird, scheint anzudeuten, dass er, in andrer Weise als der Erzähler, unter den Passagieren des Handelsschiffes mitreiste. Seine Erwähnung wird dadurch motiviert, dass er jener Makedonier aus Thessalonich (19, 29. 20, 4) war, der schon früher wiederholt unter den Begleitern des Apostels genannt war. — **v. 3.** *τ. ετερα*) scil. *ημερα*, deutet an, dass die eigentliche Seefahrt doch erst von Sidon begann, wo man am folgenden Tage noch einen längeren Aufenthalt hatte, wahrscheinlich um weitere Fracht einzunehmen; das *τε* besagt, wozu man diesen Aufenthalt benutzte. Hierbei kann der Erzähler gleich charakterisieren, wie menschenfreundlich (II Makk. 9, 27) der Centurio mit Paul. verfuhr (*χρησ.*, wie II Kor. 13, 10), indem er (ihm) gestattete, (natürlich unter militärischer Eskorte) zu den (dortigen) Freunden zu gehen, um (von ihnen) den nötigen Reisebedarf (*επιμ.* im Sinne von I Makk. 16, 14) zu erlangen. Es scheint demnach die Abreise von Caesarea so plötzlich auf unvorhergesehenen Befehl erfolgt zu sein, dass dies dort nicht mehr möglich war. Auch dies zeigt, dass die Notiz über den Aufenthalt in Sidon noch dazu dient, die Reisevorbereitungen zu schildern. — **v. 4.** *κακειθεν*) wie 20, 15. 21, 1. Von hier aus ging es also erst eigentlich (nach der Küstenfahrt von Caes. bis Sidon) in die hohe See hinaus. Das *υπεπλ.* besagt, dass sie unter dem Schutze der cyprischen Küste hinfuhren wegen der widrigen (*εναντ.*, wie Mc. 6, 48) Winde, also wohl an der östlichen Seite der Insel entlang, da im Spätsommer in diesem Teile des Mittelmeeres die Westwinde zu herrschen pflegen. — **v. 5.** *τε*) und so das gegen Cilic. und Pamph. hin (*κατα*, wie 2, 10) liegende Meer (*πελ.*, wie II Makk. 5, 21) durchfahrend, kamen wir hinab nach dem lycischen Myrrha, wohin also das Schiff zunächst bestimmt war. Hier musste man darum das Schiff verlassen und sich nach einer andren Fahrgelegenheit umsehen, die der Centurio nach **v. 6** in einem alexandrinischen Schiffe fand, das, auf der Fahrt nach Italien begriffen, in Myrrha Halt gemacht hatte. Dort brachte er uns (d. h. dies-

βίβασεν ἡμᾶς εἰς αὐτό. 7 ἐν ἱκαναῖς δὲ ἡμέραις βραδυπλοοῦν-
τες καὶ μόλις γενόμενοι κατὰ τὴν Κνίδον, μὴ προσεῶντος ἡμᾶς
τοῦ ἀνέμου, ὑπεπλεύσαμεν τὴν Κρήτην κατὰ Σαλμώνην, 8 μόλις
τε παραλεγόμενοι αὐτὴν ἤλθομεν εἰς τόπον τινὰ καλούμενον
Καλοὺς λιμένας, ᾧ ἐγγὺς ἦν πόλις Λασαία. 9 ἱκανοῦ δὲ χρό-
νου διαγενομένου καὶ ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοὸς διὰ τὸ
καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι, παρῄνει ὁ Παῦλος 10
λέγων αὐτοῖς· ἄνδρες, θεωρῶ ὅτι μετὰ ὕβρεως καὶ πολλῆς ζη-
μίας οὐ μόνον τοῦ φορτίου καὶ τοῦ πλοίου ἀλλὰ καὶ τῶν ψυχῶν
ἡμῶν μέλλειν ἔσεσθαι τὸν πλοῦν. 11 ὁ δὲ ἑκατοντάρχης τῷ κυβερ-
νήτῃ καὶ τῷ ναυκλήρῳ μᾶλλον ἐπείθετο ἢ τοῖς ὑπὸ Παύλου λεγο-

---

mal den ganzen Gefangenentransport) an Bord. — **v. 7.** *εν ικαν. ημερ.*) Die ganz ungenaue Zeitangabe zeigt aufs neue, dass auch in dem sogen. Reisebericht genaue Zeitangaben nur vorkommen, wo sie für die Erzählung von Interesse sind (vgl. v. 3). Auch über die Dauer der Fahrt von Sidon bis Myrrha ist nichts angegeben. Die langsame Fahrt war durch die schweren Herbststürme bedingt, die sie nur mit Mühe gegen Knidos hin gelangen liessen, ohne dass doch (bem. die subj. Negation) der Wind sie (zum Landen) herankommen liess. Das *υπεπλ.* scheint, etwas anders als v. 4, zu besagen, dass sie den Schutz der Insel Kreta aufsuchten gegen Salmone hin, d. h. indem sie dies Vorgebirge an ihrer Ostspitze umschifften und so (*τε* **v. 8,** wie v. 5), mühsam die Insel entlang fahrend, den sogenannten »Schönhafen« in der Nähe der Stadt Lasaea erreichten, beide aus dem Altertum sonst nicht bekannt. — **v. 9.** *ικαν. χρον. διαγεν.*) vgl. 25, 13, scheint auf die Zeit zu gehen, in der man dort auf besseres Wetter gewartet hatte. Die Schiffahrt war schon gefährlich (*επισφ.*, wie Sap. 9, 14), weil das Fasten des grossen Versöhnungstages (am 10. Tisri) vorüber war und nach dem Herbstäquinoktium die Schiffahrt geschlossen zu werden pflegte. Paul., der auf Seereisen viel erfahrene Mann (vgl. II Kor. 11, 26), konnte für seinen Rat wohl Nachachtung beanspruchen. — **v. 10.** *αυτοις*) geht ad syn. auf die gesamte Schiffsmannschaft. Das *θεωρω* (21, 20) steht auch hier von einer aus der Erwägung der Sachlage gewonnenen Einsicht. Das *μετα υβρεως* geht auf die rücksichtslose Wut der Elemente, der man ausgesetzt sein, *ζημιας* auf den Schaden, Verlust, den man bei Fortsetzung der Fahrt erleiden musste, nicht nur an der Fracht, wenn dieselbe zur Erleichterung des Fahrzeuges ausgeworfen werden müsse, und an diesem selbst, sondern auch an den (vom Tode bedrohten) Menschen auf dem Schiffe. Diese Mahnung zur Vorsicht war natürlich durch 23, 11 nicht ausgeschlossen. Bem. den anakoluthischen Übergang der mit *οτι* begonnenen Konstruktion in den acc. c. inf. (*μελλ. εσεσθαι*, wie 11, 28. 24, 15). — **v. 11.** *τω ναυκληρ.*) ist wohl neben dem Steuermann (Ezech.

μένοις. 12 *ἀνευθέτου δὲ τοῦ λιμένος ὑπάρχοντος πρὸς παραχειμασίαν, οἱ πλείονες ἔθεντο βουλὴν ἀναχθῆναι ἐκεῖθεν, εἴπως δύναιντο καταντήσαντες εἰς Φοίνικα παραχειμάσαι, λιμένα τῆς Κρήτης βλέποντα κατὰ λίβα καὶ κατὰ χῶρον.* 13 *ὑποπνεύσαντος δὲ νότου δόξαντες τῆς προθέσεως κεκρατηκέναι, ἄραντες ἆσσον παρελέγοντο τὴν Κρήτην.* 14 *μετ' οὐ πολὺ δὲ ἔβαλεν κατ' αὐτῆς ἄνεμος τυφωνικὸς ὁ καλούμενος εὐρακύλων·* 15 *συναρπασθέντος δὲ τοῦ πλοίου καὶ μὴ δυναμένου ἀντοφθαλμεῖν τῷ ἀνέμῳ ἐπιδόντες ἐφερόμεθα.* 16 *νησίον δέ τι ὑποδραμόντες καλούμενον Κλαῦδα ἰσχύσαμεν μόλις περικρατεῖς γενέσθαι τῆς σκάφης,* 17 *ἣν ἄραντες βοηθείαις ἐχρῶντο, ὑποζωννύντες τὸ πλοῖον· φοβού-*

27, 8. 27) der Schiffskapitän; beiden gehorcht der Centurio mehr als den Worten des Paulus. Das näherbestimmende *δε* in **v. 12** involviert die Vorstellung, dass sie zwar auch nicht die Schiffahrt fortsetzen, aber wenigstens einen zur Überwinterung geeigneteren Platz erreichen wollten. Die Mehrzahl (19, 32) bilden wohl die drei v. 11 Genannten dem Paulus gegenüber, da an eine gemeinsame Beratung und Beschlussfassung der Schiffsmannschaft oder Passagiere doch kaum zu denken ist. Zu *εϑεντο βουλην* vgl. Jud. 19, 30. Psal. 13, 3: sie fassten den Beschluss, von dort noch einmal in See zu gehen, ob sie etwa (*ειπως*, wie Röm. 1, 10. 11, 14) bis Phoenix gelangen könnten, um dort zu überwintern, weil dieser Hafen gegen den Südwest und Nordwest zugleich durch Vorsprünge geschützt war. — **v. 13.** *υποπνευσ.*) begründet das *δοξαντες* (12, 9) dadurch, dass der Südwind leise wehte, weshalb sie glaubten, ihres Vorsatzes (11, 23) Herr geworden zu sein, d. h. ihn sicher ausführen zu können. Nachdem sie die Anker gelichtet (*αραντ.* scil. *αγκυρ.*), fuhren sie (der Vorsicht halber) näher noch als v. 8 an Kreta entlang; aber nach kurzer Zeit (**v. 14**) stürzte sich ein Wirbelwind die Insel herab (*κατ αυτης*, wie Mt. 8, 32), der sog. Eurakylon, d. h. ein Ostnordost, der die Schiffer in die hohe See hinaustreiben musste. — **v. 15.** *συναρπ.*) wie 6, 12. 19, 29: da das Schiff mit fortgerissen wurde und nicht standhalten konnte (*αντοφϑ.*, wie Sap. 12, 14) dem Winde, wurden wir, es preisgebend, dahin getrieben. — **v. 16.** *υποδραμ.*) analog dem *υπεπλ.* v. 4. 7, bezeichnet, wie sie unter dem Schutz eines Inselchens, das Klauda hiess, hinlaufend, die Gelegenheit benutzten, um des Rettungsbootes, das im Wellendrang gefährdet war, habhaft zu werden (*περικρατ.*, wie Sus. 39), was ihnen nur mit Mühe gelang. — **v. 17.** *ην αραντες*) relativische Fortführung der Erzählung: nachdem sie das Boot hinaufgezogen, bedienten sie sich der (wahrscheinlich in ihm untergebrachten) Apparate, um das Schiff zu untergürten (*υποζωνν.*, hier wohl term. techn., wie *βοηϑ.*), wodurch das Sichlösen der Planken verhütet werden sollte. Mit dieser Vorsichtsmassregel verbindet

μενοί τε μὴ εἰς τὴν Σύρτιν ἐκπέσωσιν, χαλάσαντες τὸ σκεῦος, οὕτως ἐφέροντο. 18 *σφοδρῶς δὲ χειμαζομένων ἡμῶν τῇ ἑξῆς ἐκβολὴν ἐποιοῦντο,* 19 *καὶ τῇ τρίτῃ αὐτόχειρες τὴν σκευὴν τοῦ πλοίου ἔρριψαν·* 20 *μήτε δὲ ἡλίου μήτε ἄστρων ἐπιφαινόντων ἐπὶ πλείονας ἡμέρας, χειμῶνός τε οὐκ ὀλίγου ἐπικειμένου, λοιπὸν περιῃρεῖτο ἐλπὶς πᾶσα τοῦ σώζεσθαι ἡμᾶς.* 21 *πολλῆς τε ἀσιτίας ὑπαρχούσης, τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ αὐτῶν εἶπεν· ἔδει μέν, ὦ ἄνδρες, πειθαρχήσαντάς μοι μὴ ἀνάγεσθαι ἀπὸ τῆς Κρήτης κερδῆσαί τε τὴν ὕβριν ταύτην καὶ τὴν ζημίαν.* 22 *καὶ τὰ νῦν παραινῶ ὑμᾶς εὐθυμεῖν· ἀποβολὴ γὰρ ψυχῆς*

---

das *τε* eng eine andre, die auch nur unter dem Schutze des Inselchens vorgenommen werden konnte, und zu welcher die Besorgnis nötigte, auf die grosse afrikanische Syrte aufzulaufen, auf die sie der Sturm, wenn sie mit vollen Segeln fuhren, zutrieb. Daher kann auch das *χαλασ. το σκευος* nur term. techn. für das Einziehen der Segel sein. Zu *ουτως* (17, 33. 20, 11) *εφεροντο* vgl. v. 15. — **v. 18.** *σφοδρως*) wie Jos. 3, 16, statt des gew. *σφοδρα* (6, 7), schildert, wie sie schwer bedrängt wurden vom Sturm, weshalb sie schon am folgenden Tage nach der Abfahrt v. 13 die Fracht (wie Paul. v. 10 vorhergesehen) über Bord werfen mussten (*εκβολ. ποιεισθ.*, wie Jon. 1, 5), der schon am dritten Tage nach **v. 19** das Schiffsgerät (*σκευη*, wie Jon. 1, 5) nachfolgte, was wohl nicht geschehen wäre, wenn nur ein Teil der Fracht v. 18 hinausgeworfen wäre. Das *αυτοχ.* malt die Eile, mit der jeder das ihm Gehörige, also auch alles Passagiergepäck, mit eigner Hand fortwarf. — **v. 20.** *μητε — μητε*) da mehrere Tage lang weder Sonne, noch Gestirne schienen (*επιφαιν.*, wie Lc. 1, 79), und damit auch jede Möglichkeit der Orientierung abgeschnitten war. Mit der Finsternis verband sich (*τε*) ein nicht geringer Wintersturm (Mt. 16, 3), der sie so hart bedrängte, dass fortan (*λοιπον*, wie Mt. 26, 45) jede Hoffnung auf Rettung abgeschnitten war. — **v. 21.** *τε*) verbindet den gen. abs. eng mit der vorigen Schilderung; denn dass grosse, d. h. fast völlige, Speiseenthaltung stattfand, war eben die Folge der allgemeinen Verzagtheit und steten Todesangst, wodurch aber natürlich die Hoffnungslosigkeit nur vermehrt wurde. Zu *σταθεις εν μεσω* 17, 22. Bei dem *μεν* solit. schwebt dem Erzähler die im folgenden trotzdem eröffnete Aussicht auf Rettung vor: man hätte freilich (*εδει*, wie 24, 19), mir gehorchend, nicht von Kreta auf die hohe See hinausfahren sollen. Das durch *τε* mit *αναγ.* eng verbundene *κερδησ.* drückt ironisch aus, dass die Wut der Elemente, unter der man jetzt litt (*ταυτην*), und der Schade, den man schon erlitten, der einzige Gewinn war, den dies unvorsichtige Vorgehen eintragen konnte. — **v. 22.** *και τα νυν*) knüpft absichtlich nicht in der Form des Gegensatzes an, da Paulus vielmehr hervorheben will, dass man seiner Ermahnung, gutes Muts zu sein (*ευθυμειν*, wie Jak. 5, 13), ebenso folgen soll,

οὐδεμία ἔσται ἐξ ὑμῶν πλὴν τοῦ πλοίου. 23 *παρέστη γάρ μοι ταύτῃ τῇ νυκτὶ τοῦ θεοῦ οὗ εἰμι, ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος* 24 *λέγων· μὴ φοβοῦ, Παῦλε· Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι, καὶ ἰδοὺ κεχάρισταί σοι ὁ θεὸς πάντας τοὺς πλέοντας μετὰ σοῦ.* 25 *διὸ εὐθυμεῖτε, ἄνδρες· πιστεύω γὰρ τῷ θεῷ ὅτι οὕτως ἔσται καθ' ὃν τρόπον λελάληταί μοι.* 26 *εἰς νῆσον δέ τινα δεῖ ἡμᾶς ἐκπεσεῖν.* 27 *ὡς δὲ τεσσαρεσκαιδεκάτη νὺξ ἐγένετο διαφερομένων*

---

wie man der in v. 10 hätte folgen sollen. Denn wenn das dort warnend in Aussicht Gestellte einesteils bereits eingetreten ist, so kann er von der jetzt unmittelbar drohenden Todesgefahr auf Grund göttlicher Offenbarung kund thun, dass sie um seinetwillen von allen abgewandt werden wird. Sehr nachdrücklich wird der allgemeine Begriff eines Lebensverlustes vorangestellt, um erst, nachdem gesagt ist, dass keinerlei dergleichen stattfinden wird, mit dem *εξ υμων* hinzuzufügen, dass es sich um eine Seele aus ihrer Mitte handelt. Das *πλην του πλ.* knüpft nach häufiger Inkorrektheit (vgl. Gal. 1, 19) an den allgemeinen Begriff der *αποβολη* an; als hiesse es: es wird überhaupt kein Verlust stattfinden ausser dem des Schiffes. — **v. 23.** *παρεστη*) wie 1, 10. Bem. das nachdrückliche Vorantreten des Gen. *τ. θεου*, da der Gott, dem er sonderlich zu eigen gehört als sein *υπηρετης* (26, 16), weshalb er ihm auch mit all seinem Thun dient (vgl. Röm. 1, 9), ihm durch seinen Engel nur zuverlässige Botschaft senden kann. — **v. 24.** *μη φοβου*) wie 18, 9. Es folgt der Sache nach die Wiederholung der Verheissung 23, 11, die nur nach seiner Appellation die Form annimmt, dass er vor dem Kaiser stehen muss (vgl. Röm. 14, 10). Das *κ. ιδου* markiert sehr lebensvoll die Grundlage der Verheissung in v. 22. Seine Schiffsgefährten waren gleichsam alle schon zum Tode verurteilt mit dem Untergange des Schiffes. Indem Gott aber, um seine Verheissung zu erfüllen, das Äusserste abwehren muss, hat er sie alle gleichsam ihm geschenkt (3, 14). — **v. 25.** *ευθυμειτε*) kehrt zu v. 22 zurück. Das *πιστευω τ. θεω* steht, wie 8, 12. 24, 14, von der Überzeugung, dass es so geschehen wird (*ουτως εσται*, wie Lc. 17, 24. 26), wie (*καθ ον τροπον*, wie 15, 11) zu ihm (durch den Engel Gottes) geredet ist. — **v. 26** fügt hinzu, dass ihnen ein Schiffbruch freilich nicht erspart bleiben wird, indem sie auf irgend eine Insel auflaufen müssen (vgl. v. 17). Selbst wenn man annehmen will, dass diese Voraussage, wie die von der Rettung der gesamten Schiffsmannschaft v. 22. 24, nach dem Ausgang bestimmter zugespitzt sei, als sie Paul. geben konnte, und die Form der ihm gewordenen Offenbarung nach ähnlichen in den Act. erzählten gestaltet ist, worauf allein sich die von der Umgebung etwas abstechende Färbung der Ausdrucksweise reduziert, liegt nicht der geringste Grund vor, anzunehmen, dass Paul. nicht die Schiffsmannschaft mit dem Hinweis auf die ihm 23, 11 gewordene Offenbarung ermutigt und Lc. das in dieser Form ausgemalt haben kann. — **v. 27.** *τεσσαρ.*) Die artikellose Ordinalzahl zeigt,

ἡμῶν ἐν τῷ Ἀδρίᾳ, κατὰ μέσον τῆς νυκτὸς ὑπενόουν οἱ ναῦται προσάγειν τινὰ αὐτοῖς χώραν. 28 καὶ βολίσαντες εὗρον ὀργυιὰς εἴκοσι, βραχὺ δὲ διαστήσαντες καὶ πάλιν βολίσαντες εὗρον ὀργυιὰς δεκαπέντε· 29 φοβούμενοί τε μήπου κατὰ τραχεῖς τόπους ἐκπέσωμεν, ἐκ πρύμνης ῥίψαντες ἀγκύρας τέσσαρας ηὔχοντο ἡμέραν γενέσθαι. 30 τῶν δὲ ναυτῶν ζητούντων φυγεῖν ἐκ τοῦ πλοίου καὶ χαλασάντων τὴν σκάφην εἰς τὴν θάλασσαν προφάσει ὡς ἐκ πρώρης ἀγκύρας μελλόντων ἐκτείνειν, 31 εἶπεν ὁ Παῦλος τῷ ἑκατοντάρχῃ καὶ τοῖς στρατιώταις· ἐὰν μὴ οὗτοι

---

dass es dem Erzähler nur darauf ankommt, hervorzuheben, wie lange sie seit der Abfahrt von Kreta in der Adria hin und her getrieben waren. Zu *κατα μεσ. τ. νυκτ.* vgl. das ähnliche *κατα μεσον* 16, 25. Das *προσαγειν* steht hier intransitiv, wie Jos. 3, 9. Jerem. 46, 3, und das *τινα* wird durch die gesperrte Stellung stark betont. Die Vermutung (*υπεν.*, wie 25, 18), dass irgend ein Land sich ihnen nähere, entstand dadurch, dass sie die Brandung merkten. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Paul. nach v. 26 diese Annäherung, die er gar nicht als eine ihm gewordene Offenbarung giebt, zuerst gemerkt hatte, und die Schiffsleute (vgl. Apok. 18, 17) durch seine ermutigenden Worte und die bald bemerkte Bestätigung seiner Vermutung aus der allgemeinen Verzagtheit (v. 20) herausgerissen und zu der **v. 28f.** beginnenden neuen Thätigkeit angespornt wurden. Da sie das Senkblei auswarfen, fanden sie 20 Klafter (Wassertiefe) und, nachdem sie eine kurze Strecke Distanz gemacht, d. h. nach kurzer Weiterfahrt die Messung wiederholt hatten, 15 Klafter, woraus sich ergab, wie rapide sie sich dem Lande näherten. — **v. 29.** *φοβουμ.*) dem *ριψαντες* subordiniert: aus Furcht, sie möchten irgendwie auf Felsenriffe auflaufen, warfen sie vier Anker aus dem Hinterteil des Schiffes aus. Aber nicht diese Massregel, sondern der Wunsch, es möge Tag werden (16, 35. 23, 12), wird durch das *τε* als das mit dem *ευρον* Gegebene gedacht; denn was bei der Nähe des Landes etwa weiter zu ihrer Rettung geschehen könne, konnte sich ja erst ergeben, wenn man bei Tageslicht die Beschaffenheit der Küste, der sie zugetrieben waren, kennen lernte. — **v. 30.** Offenbar meinten die Schiffsleute, nachdem die Anker geworfen, aus irgend welchen Anzeichen (vielleicht aus der Art der Brandung) zu erkennen, dass an eine sichere Landung nicht zu denken sei, und suchten aus dem mit dem Untergange bedrohten Fahrzeuge zu entfliehen, zu welchem Behuf sie das Rettungsboot ins Meer hinabliessen unter dem Vorwande (*προφασ.*, wie Lc. 20, 47), als wollten sie aus dem Vorderteil, wie sie v. 29 aus dem Hinterteil gethan, Anker (die dort befestigt) hinausziehen (ins Meer), um so das Schiff von beiden Seiten zu befestigen. — **v. 31.** *τ. στρατιωτ.*) Gemeint ist die selbstverständliche Bedeckung des Gefangenentransports, welche der Centurio (v. 1) befehligte. Diese menschliche Vorsicht schliesst so wenig die Ge-

μείνωσιν ἐν τῷ πλοίῳ, ὑμεῖς σωθῆναι οὐ δύνασθε. 32 τότε
ἀπέκοψαν οἱ στρατιῶται τὰ σχοινία τῆς σκάφης καὶ εἴασαν
αὐτὴν ἐκπεσεῖν. 33 ἄχρι δὲ οὗ ἡμέρα ἤμελλεν γίνεσθαι, παρε-
κάλει ὁ Παῦλος ἅπαντας μεταλαβεῖν τροφῆς λέγων· τεσσαρεσ-
καιδεκάτην σήμερον ἡμέραν προσδοκῶντες ἄσιτοι διατελεῖτε,
μηθὲν προσλαβόμενοι. 34 διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς μεταλαβεῖν τρο-
φῆς· τοῦτο γὰρ πρὸς τῆς ὑμετέρας σωτηρίας ὑπάρχει· οὐδενὸς
γὰρ ὑμῶν θρὶξ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἀπολεῖται. 35 εἴπας δὲ ταῦτα
καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ ἐνώπιον πάντων καὶ
κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν. 36 εὔθυμοι δὲ γενόμενοι πάντες καὶ

---

wissheit der göttlichen Durchhilfe v. 22 aus, dass der Zwischenfall, wonach nur die Intervention des Paulus die Rettung ermöglichte, vielmehr veranschaulicht, wie ihm das Leben der andern geschenkt ist (v. 24). Dass man jetzt aber seiner Warnung folgte, zeigt deutlich, dass er sich durch seine Ermutigungsworte (v. 21—25), wie durch seine Voraussage v. 26 eine grosse Autorität bei der Bedeckungsmannschaft verschafft hatte. Denn sofort werden nach **v. 32** die Stricke, an denen das Boot herabhing, abgehauen, sodass dasselbe ins Meer herabfiel und so den Schiffsleuten die Gelegenheit zu entrinnen genommen war. — **v. 33.** *αχρις ου*) schildert, wie vorsorglich Paulus die Zeit, bis es Tag werden wollte (v. 39) und sich entscheiden musste, was man etwa zu seiner Rettung werde unternehmen müssen, benutzte, um zuzureden, dass alle Speise zu sich nehmen möchten und sich so zu den etwa notwendigen Anstrengungen stärken. Der zu *διατελειτε* (Jerem. 20, 7) gehörige acc. temp. zeigt, dass die Nacht v. 27 unmittelbar auf das Auftreten des Paulus v. 21 folgte. Die Spannung (*προσδοκ.* ohne Objekt, wie Lc. 3, 15), in der sie das hoffnungslose Umhertreiben im Sturm erhalten, war der Grund, dass sie bis heute *ασιτοι* verblieben waren, d. h. keinerlei ordentliche Mahlzeit zu sich genommen hatten. — **v. 34.** *προς*) c. gen., nur hier: denn dieses ist zu Nutz eurer eigenen Rettung, die sicher noch eine erhebliche Kraftanstrengung fordern wird. Begründet wird dies durch die Wiederholung der Verheissung v. 22 in der Form von Lc. 21, 18, da diese Kräftigung ja nur einen Sinn hatte, wenn die Rettung als solche gesichert war. Das mit Nachdruck vorangestellte *ουδ. υμ.* gehört zu *τ. κεφ.* — **v. 35.** *ειπας*) wie 24, 22. Der gehobene Ton, in dem das *λαβων αρτον ευχαρ.* — *κ. κλασας* an Lc. 22, 19. 24, 30 erinnert, gehört dem Erzähler an; thatsächlich geschieht nichts andres, als dass Paul. nach frommer Sitte ein Dankgebet spricht (*τ. θεω*, wie Röm. 1, 8. I Kor. 1, 4) und angesichts aller mit dem Essen den Anfang macht, um sie zur Nachfolge zu ermuntern, was ihm nach **v. 36** auch gelingt. Bem. das *ευθυμοι* (II Makk. 11, 26) *γενομενοι*. Das *προσλαβ.* (v. 33) ist hier, wie *μεταλ.* v. 33f., c. gen. verbunden, weil es sich nur darum

αὐτοὶ προσελάβοντο τροφῆς. 37 ἤμεθα δὲ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν τῷ πλοίῳ διακόσιαι ἑβδομήκοντα ἕξ. 38 κορεσθέντες δὲ τροφῆς ἐκούφιζον τὸ πλοῖον ἐκβαλλόμενοι τὸν σῖτον εἰς τὴν θάλασσαν.

39 ὅτε δὲ ἡμέρα ἐγένετο, τὴν γῆν οὐκ ἐπεγίνωσκον, κόλπον δέ τινα κατενόουν ἔχοντα αἰγιαλόν, εἰς ὃν ἐβουλεύοντο εἰ δύναιντο ἐξῶσαι τὸ πλοῖον. 40 καὶ τὰς ἀγκύρας περιελόντες εἴων εἰς τὴν θάλασσαν, ἅμα ἀνέντες τὰς ζευκτηρίας τῶν πηδαλίων, καὶ ἐπάραντες τὸν ἀρτέμωνα τῇ πνεούσῃ κατεῖχον εἰς τὸν αἰγιαλόν. 41 περιπεσόντες δὲ εἰς τόπον διθάλασσον ἐπέκειλαν τὴν ναῦν, καὶ ἡ μὲν πρῷρα ἐρείσασα ἔμεινεν ἀσάλευτος, ἡ

---

handelt, dass sie von Speise das Nötige zu sich nahmen. — **v. 37.** *ημεθα*) wie Mt. 23, 30 (doch vgl. das *ημην* 22, 19 f.). Bem. das wohl mit Beziehung auf v. 22 gewählte *αι πασ. ψ.*: die sämtlichen Personen (2, 41). Die Angabe der grossen Zahl soll wohl erklären, wie man nach **v. 38,** nachdem man sich noch einmal an Speise gesättigt, das Fahrzeug dadurch vollends erleichterte (*κουφ.*, wie Jon. 1, 5), dass man den Weizen, den man als Mundvorrat mitführte, hinab ins Meer warf, da nur bei einer sehr starken Bemannung der Vorrat gross (und schwer) genug war, um diese Massregel zu rechtfertigen. Übrigens erhellt daraus, wie sicher man auf die von Paul. geweissagte Rettung hoffte.

27, 39—28, 15. Der Schiffbruch bei Malta. — *τ. γην*) bezeichnet das Land, das nach v. 27 ff. vor ihnen liegen musste, und das sie nach seiner geographischen Zugehörigkeit nicht erkannten. Sie bemerkten aber einen Meerbusen, der ein (zum Landen geeignetes) Ufer hatte, also nicht etwa von schroffen Felsabhängen umgeben war, und planten darum, wenn möglich (vgl. v. 12), das Schiff auf dasselbe auflaufen zu lassen. Nur in diesem Sinne kann das *εξωθειν* hier gebraucht sein, da es nur darauf ankam, das Schiff aus dem Wogendrang heraus auf Land zu bringen. — **v. 40.** *περιελοντες*) steht hier vom völligen Kappen der Ankertaue, so dass sie die an ihnen herabgelassenen Anker ins Meer fallen liessen; das *ανεντες* (16, 26) vom Lösen der Stricke, mit denen die Steuerruder (Jak. 3, 4), deren grössere Schiffe zwei hatten, festgebunden waren. Zu *αμα* vgl. 24, 26. Auch im folgenden, wonach sie das Bramsegel aufspannten für die Brise (*πνεουση*, scil. *αυρα*), damit sie es fülle, und auf das Ufer zuhielten, bem. die Schifferausdrücke. — **v. 41.** *περιπεσοντ.*) vgl. Lc. 10, 30: sie gerieten auf eine Landzunge, die an der Spitze noch von den Wellen überflutet war, und trieben nun das Schiff vollends auf, um hier zu landen, sobald der Wogenschwall sich verlaufen habe. Zu dem intransitiven *ερεισασα* vgl. Prov. 4, 4: das Vorderteil setzte sich fest und blieb unbeweglich. Die Fortsetzung durch das schildernde Imperf. *ελυετο* zeigt klar, dass das Hinterteil nicht durch den einmaligen

δὲ πρύμνα ἐλύετο ὑπὸ τῆς βίας τῶν κυμάτων. **42** *τῶν δὲ στρατιωτῶν βουλὴ ἐγένετο ἵνα τοὺς δεσμώτας ἀποκτείνωσιν, μή τις ἐκκολυμβήσας διαφύγῃ.* **43** *ὁ δὲ ἑκατοντάρχης βουλόμενος διασῶσαι τὸν Παῦλον ἐκώλυσεν αὐτοὺς τοῦ βουλήματος, ἐκέλευσέν τε τοὺς δυναμένους κολυμβᾶν ἀπορρίψαντας πρώτους ἐπὶ τὴν γῆν ἐξιέναι,* **44** *καὶ τοὺς λοιποὺς οὓς μὲν ἐπὶ σανίσιν, οὓς δὲ ἐπί τινων τῶν ἀπὸ τοῦ πλοίου. καὶ οὕτως ἐγένετο πάντας διασωθῆναι ἐπὶ τὴν γῆν.* **XXVIII, 1** *καὶ διασωθέντες τότε ἐπέγνωμεν ὅτι Μελίτη ἡ νῆσος καλεῖται.* **2** *οἵ τε βάρβαροι παρεῖχαν οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν ἡμῖν· ἅψαντες γὰρ πυρὰν προσελάβοντο πάντας ἡμᾶς διὰ τὸν ὑετὸν τὸν ἐφεστῶτα καὶ διὰ τὸ ψῦχος.* **3** *συστρέψαντος δὲ τοῦ Παύ-*

Anprall, sondern allmählich von der Gewalt der Wellen (*τ. κυμ.*, wie Mt. 14, 24) zertrümmert wurde. — **v. 42.** *τ. δ. στρατ.*) mit Nachdruck vorantretend: bei den Soldaten aber entstand ein Anschlag, man solle die Gefangenen töten, damit nicht einer durch Herausschwimmen entflöhe (*διαφ.*, wie Jos. 8, 22. Prov. 19, 5). — **v. 43.** *διασωσ.*) wie 23, 24. Da der Centurio, der schon nach v. 3 dem Apostel wohlgesinnt war und durch v. 21 ff. offenbar einen tiefen Eindruck von seinem Geist und Charakter bekommen hatte, den Paulus retten wollte, verhinderte er sie an ihrem Plan. Das *εκωλ.* steht nur hier mit dem Acc. d. Person und dem Gen. der Sache, und das *τε* verbindet damit die Ausführung dieser Behinderung durch den Befehl, dass die, welche schwimmen könnten, sich herabwerfend (*απορρ.*, wie Exod. 22, 31. II Reg. 13, 23; doch hier intransitiv) zuerst (26, 23) aufs Land entkommen sollten. — **v. 44.** *τ. λοιπους*) erg. *εξιεναι επι τ. γην.* Zu *ους μεν* — *ους δε* vgl. Lc. 23, 33: die einen sollten auf Brettern (*σαν.*, wie Cant. 8, 9. Ezech. 27, 5), die andern auf (bem. den bedeutungslosen Wechsel des Dat. u. Gen. bei *επι*) irgend welchen vom Schiffe losgerissenen Stücken entkommen. Und so geschah es, dass alle auf das Land hindurchgerettet wurden. — **28, 1.** *τοτε*) nach *διασωθ.* hebt ausdrücklich hervor, wie erst, nachdem die letzte Gefahr überstanden, man Musse hatte, sich näher umzusehen, wo man eigentlich gestrandet sei, und nun von den sich am Strande sammelnden Einwohnern erfuhr, dass die Insel Malta genannt werde. — **v. 2.** *οι βαρβ.*) wie Röm. 1, 14, hier von den Einwohnern punischer Herkunft. Das *τε* schliesst an diese erste Wahrnehmung aufs engste die wichtigere zweite von dem Charakter der Bewohner an, sofern sie eine nicht gewöhnliche (19, 11) Menschenfreundlichkeit (Tit. 3, 4) ihnen erzeigten, da sie einen Scheiterhaufen (*πυραν*, wie II Makk. 1, 22. Judith 7, 5) entzündeten und alle Schiffbrüchigen (an demselben) zu sich nahmen, was wegen des plötzlich eingetretenen Regens und der Kälte sehr wohlthätig war. — **v. 3.** *συστρεψ.*) als aber Paul. eine be-

λου φρυγάνων τι πλῆθος καὶ ἐπιθέντος ἐπὶ τὴν πυράν, ἔχιδνα ἀπὸ τῆς θέρμης ἐξελθοῦσα καθῆψεν τῆς χειρὸς αὐτοῦ. 4 ὡς δὲ εἶδον οἱ βάρβαροι κρεμάμενον τὸ θηρίον ἐκ τῆς χειρὸς αὐτοῦ, πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον· πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν. 5 ὁ μὲν οὖν ἀποτινάξας τὸ θηρίον εἰς τὸ πῦρ ἔπαθεν οὐδὲν κακόν· 6 οἱ δὲ προσεδόκων αὐτὸν μέλλειν πιμπρᾶσθαι ἢ καταπίπτειν ἄφνω νεκρόν. ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτῶν προσδοκώντων καὶ θεωρούντων μηδὲν ἄτοπον εἰς αὐτὸν γινόμενον, μεταβαλόμενοι ἔλεγον αὐτὸν εἶναι θεόν. 7 ἐν δὲ τοῖς περὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον ὑπῆρχεν χωρία τῷ πρώτῳ τῆς νήσου ὀνόματι Ποπλίῳ, ὃς ἀναδεξάμενος ἡμᾶς ἡμέρας τρεῖς φιλοφρόνως ἐξένισεν. 8 ἐγένετο δὲ τὸν πατέρα τοῦ Ποπλίου πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον κατακεῖσθαι, πρὸς ὃν ὁ Παῦλος εἰσελθὼν καὶ προσευξά-

---

liebige (*τι*: soviel er eben fassen konnte) Menge Reisig zusammenraffte, heftete sich eine Schlange, die der Hitze wegen (*απο*, wie 22, 11) herauskam, an seine Hand, indem sie sich teilweise um dieselbe ringelte, da sie nach **v. 4** noch teilweise herunterhing. Da der Erzähler schwerlich die Sprache der Barbaren verstand, ist er es natürlich, der, was er in ihren entsetzten Mienen las, dahin formuliert, dass dieser Mensch jedenfalls (*παντως*, wie 21, 22) ein Mörder sein müsse, da den eben aus dem Meer geretteten die Nemesis nun doch nicht leben lässt. Daher bezeichnet er die rächende Gottheit in griechischer Weise und lässt die Barbaren annehmen, dass der tödliche Biss bereits vollzogen sei. — **v. 5.** *ο μεν ουν*) bereitet v. 6 vor: er zwar nun, das Tier von sich ins Feuer schleudernd, erlitt nichts Böses, wobei der Erzähler wohl daran denkt, dass infolge wunderbarer göttlicher Bewahrung die Schlange ihn noch nicht gebissen hatte. — **v. 6.** *οι δε*) Sie aber erwarteten, er werde aufschwellen (*πιμπρ.*, wie Num. 5, 21 f.) oder plötzlich tot niederfallen. Das *επι πολυ* bezeichnet, nach Analogie von *εφ ικαν.* 20, 11, dass sie eine Zeitlang warteten und beobachteten (27, 10), dass nichts Abnormes ihm geschah, worauf sie, (in ihrer Stimmung) umgeschlagen, sagten, er sei eine Gottheit (vgl. 14, 11 f.), die natürlich von keiner Gefahr berührt werden konnte. — **v. 7.** *εν τοις περι*) geht auf die um die Stätte des Schiffsbruchs belegenen Gegenden, in welchen die erste Magistratsperson (vgl. 13. 50) der Insel ihre Besitzungen hatte. Das *αναδεξ.* steht von gastlicher Aufnahme. Da es sich nur um eine vorläufige Unterbringung für 3 Tage handelt, können sehr wohl alle Schiffbrüchigen zunächst dort freundlich (*φιλοφρ.*, wie II Makk. 3, 9) beherbergt worden sein. — **v. 8.** *πυρετοις*) im Plur. deutet auf wiederholte Fieberanfälle, welche wohl die Folge der heftigen Ruhrkolik waren. Zu *συνεχομ.* vgl. Lc. 4, 38, zu *κατακ.* 9, 33. Bem. die

μενος, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ, ἰάσατο αὐτόν. 9 *τούτου δὲ γενομένου καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο,* 10 *οἳ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς καὶ ἀναγομένοις ἐπέθεντο τὰ πρὸς τὰς χρείας.* 11 *μετὰ δὲ τρεῖς μῆνας ἀνήχθημεν ἐν πλοίῳ παρακεχειμακότι ἐν τῇ νήσῳ, Ἀλεξανδρινῷ, παρασήμῳ Διοσκούροις.* 12 *καὶ καταχθέντες εἰς Συρακούσας ἐπεμείναμεν ἡμέραις τρισίν,* 13 *ὅθεν περιελθόντες κατηντήσαμεν εἰς Ῥήγιον. καὶ μετὰ μίαν ἡμέραν ἐπιγενομένου νότου δευτεραῖοι ἤλθομεν εἰς Ποτιόλους,* 14 *οὗ εὑρόντες ἀδελφοὺς παρεκλήθημεν παρ' αὐτοῖς ἐπιμεῖναι ἡμέρας ἑπτά·*

---

relativ. Fortführung der Erzählung (*προς ον*), wie nachher v. 10. Auch hier ist die Handauflegung nur das Symbol für den Übergang der erflehten Heilung auf den Kranken. Vgl. 6, 6. 13, 3. — **v. 9.** *και οι λοιπ.*) Da dies aber geschehen, kamen auch die übrigen Insulaner, welche Krankheiten hatten, hinzu und wurden geheilt. — **v. 10.** *τιμαις*) steht von Ehrenbezeugungen, womit die Inselbewohner sie überhäuften. Aus dem *ημας* ergänzt sich zu *αναγομ.* das *ημιν*: sie luden uns, als wir in See stachen, auf, was zu unsrer Notdurft gehörte (*τα προς*, wie Lc. 14, 32), da ja das 27, 3 Empfangene alles beim Schiffbruch verloren gegangen war. — **v. 11** besagt mit dem näher bestimmenden *δε*, dass dies *αναγ.* erst nach drei langen Monaten (bem. das Voranstehen des Zahlworts) geschah, von denen aber nichts weiter erzählt wird, da die Erzählung ihrem Ziele zueilt. Das *παρασημω* (III Makk. 2, 29) muss hier Adj. sein und bezeichnen, dass das alexandrinische Schiff, das auf der Insel überwintert hatte, durch das Bild der Dioskuren (als Schiffswappen) sich kennzeichnete, die wohl auf dem Vorderteil als seine Schutzgötter abgebildet waren. Bem., wie dem Erzähler das langersehnte Schiff noch bis in diese Einzelheit hinein in Erinnerung ist. — **v. 12.** *καταχθ.*) wie 27, 3. Was den dreitägigen (bem. den dat. temp., wie 8, 11. 13, 20) Aufenthalt in Syrakus veranlasste, erhellt nicht; wahrscheinlich war es ungünstiger Wind. — **v. 13.** *περιελθοντες*) geht wohl nur auf den weiten Bogen, den man (des immer noch ungünstigen Windes wegen) nach Regium hin machen musste (statt der Fahrt an der nordöstlich laufenden Küste Siziliens entlang), so dass erst, als nach einem Tage Südwind aufkam, man rasch am zweiten Tage (*δευτερ.*, vgl. Joh. 11, 39) nach Puteoli gelangte. Was den siebentägigen (**v. 14**) Aufenthalt dort veranlasste, erklärt der Erzähler wieder nicht. Wahrscheinlich musste beim Betreten des Festlandes, wohin der Transport bestimmt war (27, 1), erst weitere Ordre von Rom aus über den Bestimmungsort der einzelnen Gefangenen eingeholt, vielleicht auch die verlorengegangene Ausrüstung neu ersetzt werden. Jedenfalls konnte die Bitte, bei den Brüdern, die man unerwarteterweise dort traf, zu bleiben, sich, wie auch das betont gestellte *παρ αυτοις* sagt, nur auf den Ort be-

καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἤλθομεν. 15 *κἀκεῖθεν οἱ ἀδελφοὶ ἀκούσαντες τὰ περὶ ἡμῶν ἦλθον εἰς ἀπάντησιν ἡμῖν ἄχρι Ἀππίου φόρου καὶ Τριῶν ταβερνῶν, οὓς ἰδὼν ὁ Παῦλος εὐχαριστήσας τῷ θεῷ ἔλαβε θάρσος.*

16 *ὅτε δὲ εἰσήλθομεν εἰς Ῥώμην, ἐπετράπη τῷ Παύλῳ μένειν καθ' ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ.* 17 *ἐγένετο δὲ μετὰ ἡμέρας τρεῖς συνκαλέσασθαι αὐτὸν τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους· συνελθόντων δὲ αὐτῶν ἔλεγεν πρὸς*

16 Rcpt.: *ο εκατονταρχος παρεδωκε τους δεσμιους τω στρατοπεδαρχη, τω δε παυλω επετραπη.*

---

ziehen, wo man während dieser Wartezeit Quartier nahm. Mit dem *ουτως ηλθ.*, wo das *εις τ. ρωμ.* nachdrucksvoll voransteht und der artik. Städtename (im Gegensatz zu den Namen v. 12 f.) auf das seit lange ins Auge gefasste Ziel hinweist, schliesst der Bericht über die lange Reise und ihre Abenteuer: unter solchen Umständen war es, dass wir nach Rom kamen. — **v. 15.** folgt nur noch eine nähere Angabe darüber, was dem Paul. bei dieser Ankunft freudigen Mut gab. Die *αδελφοι* sind nach dem *κακειθεν* die Christen in Rom, d. h. natürlich eine Deputation derselben. Die Botschaft, die sie über ihre Ankunft (*τα περι ημων*) gehört hatten, konnte leicht während der 7 Tage (v. 14) nach Rom gelangt sein, so dass sie ihm (die einen eine Tagereise weit) bis Forum Appii und (die andren wenigstens) bis Trestabernae entgegenkamen (*εις απαντ.* c. dat., vgl. Mt. 8, 34). Zu *ευχαρ. τ. θ.* vgl. 27, 35, zu *ελαβ. θαρσ.* Hiob 17, 9. Dass er von den römischen Brüdern so freundlich empfangen wurde, ermutigte ihn zu hoffen, dass der so lang ersehnte Besuch in Rom, obwohl er in Banden hinkam, allen seinen Wünschen (19, 21) und Aufgaben daselbst (23, 11) entsprechen werde.

28, 16—31. Paulus in Rom. — *εισηλθομεν*) bezeichnet im Unterschiede von v. 14 das Hineinkommen in die Stadt, wo denn auch *εις ρωμην* (ohne Art.) reine Lokalangabe ist. Es ward ihm erlaubt, für sich zu bleiben, d. h. eine Privatwohnung zu beziehen mit dem ihn bewachenden Soldaten. — **v. 17.** *μετα ημ. τρ.*) Die ersten Tage waren selbstverständlich den Brüdern dort (v. 15) gewidmet. Dann aber lud Paul. die Spitzen (*τ. πρωτ.*, wie 25, 2) der Judenschaft zu sich zusammen (10, 24), um den Versuch zu machen, sich mit ihnen zu verständigen. Bem., wie mit diesem Verse das *ημεις*, während es nach Analogie von 21, 18 immer noch irgendwie bei dieser Versammlung sich geltend machen konnte, verschwindet. Es bleibt darum sehr zweifelhaft, ob der Erzähler länger bei Paul. in Rom blieb. Das betont vor der Anrede stehende *εγω* zeigt, dass ihm alles daran liegt, sie über seine Person zu orientieren. Dass Paul. versichern konnte, nichts Feindseliges (26, 9) gegen das Volk (vgl.

αὐτούς· ἐγώ, ἄνδρες ἀδελφοί, οὐδὲν ἐναντίον ποιήσας τῷ λαῷ ἢ τοῖς ἔθεσι τοῖς πατρῴοις, δέσμιος ἐξ Ἱεροσολύμων παρεδόθην εἰς τας χεῖρας τῶν Ῥωμαίων, 18 *οἵτινες ἀνακρίναντές με ἐβούλοντο ἀπολῦσαι διὰ τὸ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου ὑπάρχειν ἐν ἐμοί·* 19 *ἀντιλεγόντων δὲ τῶν Ἰουδαίων ἠναγκάσθην ἐπικαλέσασθαι Καίσαρα, οὐχ ὡς τοῦ ἔθνους μου ἔχων τι κατηγορεῖν.* 20 *διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν παρεκάλεσα ὑμᾶς ἰδεῖν καὶ προσλαλῆσαι· εἵνεκεν γὰρ τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραὴλ τὴν ἅλυσιν ταύ-*

26, 17) gethan zu haben, zeigt Röm. 9, 1 ff.; aber auch das *τ. εθεσιν τ. πατρωοις* ist durch I Kor. 7, 18 (9, 21) gerechtfertigt, wenn auch dem Erzähler nicht klar sein dürfte, wiefern die Lehre des Paul. zu diesem Vorwurf Anlass geben konnte. Da durchaus kein Grund vorlag, auf die Details seiner Verhaftung einzugehen, wird nur hervorgehoben, wie er von Jerus. aus (also auf Veranlassung der dortigen Juden) in die Hände der römischen Behörde kam, deren Gefangener er wurde. Immerhin bleibt es charakteristisch, wie sorglos der Erzähler über den scheinbaren Widerspruch solcher Darstellungen mit seiner früheren Detailerzählung hinweggeht; denn auch **v. 18** ist von einem Beschluss, ihn nach der richterlichen Untersuchung freizulassen, die Rede, der doch so direkt nie erfolgt ist, wenn auch der angegebene Grund, dass keine Todesursache an ihm vorhanden sei, von Festus 25, 18. 25 deutlich genug ausgesprochen war. Ebensowenig war es eigentlich der Widerspruch der Juden dagegen, der ihn zur Appellation nötigte, wie **v. 19** sagt, wenn auch der Vorschlag des Festus 25, 9 voraussetzt, dass sie einer Freilassung ohne nähere Untersuchung der von ihnen erhobenen Anklagen (25, 7 f.) sich widersetzt haben würden. Es handelt sich hier aber nur darum, wie er auf Anlass der Juden und ihrer von den Römern nicht anerkannten Beschuldigungen in seine gegenwärtige Situation gebracht ist. Schliesslich betont Paulus, wie die ihm zu seiner Selbstverteidignng abgenötigte Appellation nicht etwa die Absicht hatte, die Juden, die er ausdrücklich als sein Volk (24, 17. 26, 4) im Gegensatz zu den Römern bezeichnet, wegen ihrer Feindseligkeit gegen ihn irgendwie zu verklagen. — **v. 20.** *δια τ. τ. αιτ.*) fasst noch einmal, wie das *ουν* zeigt, seine ganze Darlegung (vgl. besonders Anfang und Schluss) zusammen, wonach er keinerlei Feindseligkeit gegen sein Volk hege. Nur darum konnte er bitten, sie zu sehen und zu ihnen zu reden. Aus dem *υμας* bei *ιδειν* ergänzt sich der Dat. zu *προσλαλησαι.* Weil dem nun doch entgegenzustehen schien, dass die Feindschaft der Juden ihn hierher gebracht hatte, so wird die Aussage noch einmal begründet durch die positive Erklärung darüber, was ihn denn (wenn nicht seine Feindseligkeit gegen sein Volk) in Gefangenschaft gebracht hat. Das aber wird nach Analogie von 26, 6 f. dahin formuliert, dass er um der Hoffnung Isr.'s willen mit dieser Kette umgeben ist (*περικ.* c. acc., wie

την περίκειμαι. 21 οἱ δὲ πρὸς αὐτὸν εἶπαν· ἡμεῖς οὔτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας, οὔτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀπήγγειλεν ἢ ἐλάλησέν τι περὶ σοῦ πονηρόν. 22 ἀξιοῦμεν δὲ παρὰ σοῦ ἀκοῦσαι ἃ φρονεῖς· περὶ μὲν γὰρ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστὸν ἡμῖν ἐστιν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται. 23 ταξάμενοι δὲ αὐτῷ ἡμέραν ἦλθον πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν ξενίαν πλείονες, οἷς ἐξετίθετο διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ

Hebr. 5, 2). — **v. 21.** *προς αυτον*) voranstehend, markiert, dass sie sich zunächst nur über ihre Stellung zu ihm aussprechen, wie er ja auch nach dem betonten *εγω* v. 17 zunächst von seiner Person geredet hatte. Das *γραμμ. εδεξαμ.* geht darauf, dass sie vom Synedrium keine offizielle Nachricht über ihn empfangen, was auch in der That, da erst die Kunde von seiner Appellation eine solche veranlasst haben könnte, bei der Jahreszeit, in der seine Deportation erfolgte, unmöglich war. Das *τ. αδ.* steht natürlich im Sinne der Volksgenossenschaft (v. 17), und das *απηγγ.* geht auf private Mitteilungen über ihn; das *ελαλησεν*, wie das gesperrt am Schlusse des Satzes stehende und dadurch stark betonte *πονηρον* weist auf Beschuldigungen seiner Person hin, die ihnen zugetragen sein könnten. Sie wollen damit zunächst konstatieren, dass sie trotz der von Paul. so stark betonten Feindschaft der Juden gegen ihn seiner Person noch ganz unbefangen gegenüberstehen. — **v. 22.** *αξιουμεν*) wie 15, 38: wir achten es für angemessen. Das *δε* stellt das, was sie von ihm hören wollen, in den Gegensatz dazu, dass ihnen hinsichtlich seiner Person seine Aussagen genügen können. Das echt paulinische *α φρονεις* geht auf das, was er v. 20 als den Gegenstand seines Denkens und Strebens bezeichnet, um deswillen er in Banden sei. Der Begründungssatz zeigt, dass sie dies mit Recht identifizieren mit der Sonderlehre der Christensekte (24, 5. 14), die sie in ihrem Vertreter vor sich sehen (bem. das *ταυτης*), und von der ihnen freilich (bem. das *μεν* solit., dessen verschwiegener Gegensatz ist, dass sie trotzdem ihn hören wollen) soviel bekannt ist, dass (ihr) allerorten widersprochen wird. Natürlich müssen sie dann auch irgend etwas von dem Grund dieses Widerspruches gehört haben; aber immerhin konnten sie trotzdem wünschen, weiteres darüber zu hören. Das ist freilich nur denkbar, wenn die Zeit, wo der Streit um die Messianität Jesu in der Judengemeinde Roms selbst dauernde Unruhen erregte (Suet. Claud. 25), weit hinter ihren gegenwärtigen Vorstehern lag, und die gegenwärtige Christengemeinde in Rom (als eine wesentlich heidenchristliche) sich von der Synagoge gänzlich getrennt hielt. — **v. 23.** *ταξαμ.*) nur hier medial: sie bestimmten ihm einen Tag, an dem sie zu ihm in seine Herberge kamen. Gemeint ist das Quartier, das sich Paul. infolge der Gestattung v. 16 verschafft hatte, wobei der Ausdruck ganz dahingestellt lässt, ob es gerade das Haus eines Gastfreundes war. Das *πλειονες* bezeichnet, dass sie in grösserer Zahl als das erste Mal kamen.

θεοῦ, πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν, ἀπὸ πρωῒ ἕως ἑσπέρας. 24 *καὶ οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν·* 25 *ἀσύμφωνοι δὲ ὄντες πρὸς ἀλλήλους ἀπελύοντο εἰπόντος τοῦ Παύλου ῥῆμα ἕν, ὅτι καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν* 26 *λέγων· πορεύθητι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον καὶ εἰπόν· ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε·* 27 *ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς.* 28 *γνωστὸν οὖν*

Zu *οις εξετιθ.* ohne Objekt vgl. 11, 4. Dasselbe ergiebt sich von selbst aus den beiden Partizipialssätzen, die durch *τε* eng verbunden sind, da er ihnen das (von Jesu verkündigte) Gottesreich nur bezeugen konnte, wenn er sie zugleich in betreff Jesu, d. h. von seiner Messianität zu überzeugen suchte (19, 8). Bei diesem *πειθειν* nahm er seinen Ausgangspunkt (17, 2) von dem Gesetze Mosis sowohl, als dessen Feind er immer dargestellt wurde, als von den Propheten. Die Länge der Zeit zeigt, wie es ihm angelegen war, sie nicht nur von seiner Sonderlehre zu unterrichten, sondern auch zu überzeugen, und dass man ihn doch wenigstens anhörte. — **v. 24.** *επειθοντο*) wie 27, 11, muss trotz der offenbaren Anspielung auf das *πειθων* v. 23 wegen des Dat. *τοις λεγομ.* doch in dem Sinne genommen werden: sie gehorchten der in dem Gesagten liegenden Aufforderung zum Glauben, daher auch der Gegensatz des *ηπιστουν* (Lc. 24, 11. 41). Auch in dieser Schilderung des Erfolges drückt sich aus, dass ihnen die Sache noch etwas relativ Neues war, dass also die römische Judenschaft keinerlei Beziehungen zu der dortigen Christengemeinde hatte. Es ist also keineswegs die Judenschaft auch nur der Mehrzahl nach als ungläubig, geschweige denn als feindselig dargestellt. — **v. 25.** *ασυμφ.*) wie Sap. 18, 10. Da es bei solcher Uneinigkeit zu einer Annahme des Evangeliums seitens der Autoritäten, und damit der Synagoge als solcher doch nicht kommen konnte, wurden sie von Paul. entlassen (im Sinne von 19, 41). Das Imperf. setzt einfach die Schilderung des Erfolges seiner Bemühungen in v. 24 fort, und der gen. abs. sagt, dass das eine Wort genügte, um den Abbruch der Verhandlungen herbeizuführen. Zu *καλως* vgl. Lc. 20, 39, zu *το πν. τ. αγ. ελαλ.* 1, 16. — **v. 26. f.** folgt Jes. 6, 9 f. Bem., wie die Act. zum dritten Male nach 13, 46 ff. 18, 6 mit dieser feierlichen Proklamierung der Verstockung Israels in Schriftworten schliessen, aus der nach **v. 28** der Übergang des Heiles zu den Heiden folgt, der sich durch die Mission des Paul. vollzieht. Vgl. Röm. 11, 11.

ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται.

30 *ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι, καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν,* 31 *κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως.*

Zu *τ. σωτηρ. τ. θ.* vgl. Lc. 2, 30. 3, 6. Das *τουτο* weist auf das nach Jes. vom Volke nicht angenommene Heil. — *αυτοι*) ist stark betont: sie werden, diesem göttlichen Ratschluss entsprechend, auch hören (nämlich die Botschaft von diesem Heil, vgl. 13, 26) und so dasselbe annehmen.

v. 30. *ενεμεινεν*) wie 14, 22. Die bestimmte Angabe des zweijährigen Zeitraums (24, 27) setzt zweifellos voraus, dass am Ende desselben eine Änderung eintrat; ob durch seine Freilassung oder durch seine Hinrichtung, ist nicht angedeutet. Die Mietswohnung ist, da ein Wohnungswechsel nicht angedeutet, eben die v. 23 erwähnte *ξενια*. Bem., wie trotz v. 28 nicht gesagt ist, dass es ausschliesslich Heiden waren, die er aufnahm. Auch sind natürlich die *αδελφ.* v. 15 nicht ausgeschlossen; jedenfalls scheint ihm noch grössere Freiheit belassen zu sein, als in Caes. 24, 23. — **v. 31** schliesst mit der zweijährigen unbehinderten Predigt des Paulus in Rom, womit alle seine Wünsche erfüllt waren und das Christentum in der Welthauptstadt fest begründet, das ganze Buch bedeutsam ab.



ΙΑΚΩΒΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ.

I, 1 *Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.*

2 *Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις,* 3 *γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν*

1, 1. *θεου — δουλ.*) im speziellen Sinne eines, der Gott sein Leben zum Dienste geweiht hat (vgl. Apok. 1, 1. 10, 7), und zwar, indem er dem erhöhten Herrn Jesu Christo dient. Die zwölf Stämme (Mt. 19, 28) bezeichnen das von den Vätern stammende Volk Israel nach seinem nationalen Bestande, während das *εν τ. διασπ.* (Jerem. 15, 7. II Makk. 1, 27) auf den ausserhalb Palästinas in den Heidenländern zerstreut wohnenden Teil desselben hinweist. Da es in der Natur der Sache liegt, dass ein Knecht Jesu Christi sich zunächst an die Messiasgläubigen unter ihnen wendet, und dieselben doch nicht als solche charakterisiert werden, leben sie noch in engster sozialer Gemeinschaft mit ihren ungläubigen Volksgenossen. Zu *χαιρειν* (erg. *λεγει*) vgl. I Makk. 10, 18. 25.

1, 2—18. Einleitung des Briefes, welche sich in die Leidenslage der Leser versetzt, um dieselbe vom rechten Gesichtspunkte aus betrachten zu lehren. — *πασαν χαραν*) artikellos, weil Prädikat: achtet es für ganze (ungetrübte) Freude. Das *αδελφοι* redet sie als christliche Brüder an, sofern gerade bei ihnen als solchen so oft der Fall stattfindet, dass sie in verschiedenartige Versuchungen (*πειρασμοι*, im Sinne von Mt. 6, 13) geraten (*περιπ.* c. dat. wie Lc. 10, 30). Dass diese Versuchungen wesentlich solche waren, welche ihnen Anlass zur Verleugnung ihres Glaubens gaben und daher in allerlei Leiden bestanden, die sie um dieses Glaubens willen zu erdulden hatten, zeigt **v. 3**, wonach jene Betrachtung derselben vollzogen werden soll in dem Bewusstsein (*γινωσκοντες*), dass sie als das Prüfungsmittel (*τ. δοκιμιον*, wie Prov. 27, 21) für den ihnen (als messiasgläubigen) eigentümlichen Glauben (bem. das Voranstehen des *υμων*) dazu dienen, in ihnen Geduld zu wirken. Vorausgesetzt ist dabei, dass diese Geduld, d. h. die Ausdauer in dem Glauben, von dem keine Versuchungen sie abbringen können, ein hohes Gut ist, sofern es ihnen die Endvollendung verbürgt (vgl. Mt. 10, 22), und dass dieselben, eben wenn man sie als solche betrachtet, die dazu bestimmt sind, zu erproben, ob

τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν. 4 ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. 5 εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, καὶ δοθήσεται αὐτῷ. 6 αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ. 7 μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὅτι λήμψεταί τι παρὰ τοῦ κυρίου, 8 ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος

---

auch ihr Glaube der rechte, in der Ausdauer sich bewährende sei, zu solcher Bewährung veranlassen werden. — **v. 4.** εργον τελειον) eine vollkommene Bethätigung, die sich auf alle Seiten ihres Christenlebens erstreckt, da ja die Ausdauer des Glaubens nur in solcher Bethätigung sich bewähren kann. Der Absichtssatz zeigt, dass nur so das Ideal des Christenlebens verwirklicht werden kann. Die ATliche Bezeichnung der Fehllosigkeit wird in den LXX durch τελειος (Gen. 6, 9) gegeben, bei Philo durch ολοκληρος (vgl. Sap. 15, 3). Hier wird beides verbunden, um die allseitige Vollkommenheit recht stark zu bezeichnen, und noch durch den negativen Ausdruck verstärkt: in keinem Stücke, das zu jener Vollkommenheit gehört, Mangel leidend. — **v. 5.** λειπεται) knüpft absichtsvoll an das λειπομ. v. 4 an, wie η υπομονη v. 4 an υπομ. v. 3, und zwar den Fall, wo einer Mangel hat an der Weisheit, welche allein die vollkommene Bethätigung der υπομονη zu zeigen vermag. Als eine gottgegebene erscheint sie auch Prov. 2, 6, und darum wird für diesen Fall einfach auf das Gebet zu Gott verwiesen, von dem man die etwa fehlende erlangen kann (αιτ. παρα, wie Act. 3, 2). — απλως) vgl. II Makk. 6, 6: der einfach (ohne weiteres) giebt, näher erklärt durch και μη ονειδ.: ohne den lästigen Bettler zu schelten, vgl. Sir. 20, 14. 41, 7, weshalb man ihn getrost bitten darf. Zu και δοθησεται αυτω vgl. Mt. 7, 7. — **v. 6.** αιτειτω) nimmt wieder das αιτ. des v. 5 auf, um es näher zu bestimmen als ein in zuversichtlichem Vertrauen auf die Erhörung des Gebets gesprochenes, was ausdrücklich durch den negativen Ausdruck aus Mt. 21, 21 erläutert wird: in keinem Stück, d. h. durchaus nicht zweifelnd. Begründet wird das dadurch, dass der Zweifler einer Meereswoge (vgl. Lc. 8, 24) gleicht, die vom Winde bewegt und geschaukelt wird, d. h. zwischen Vertrauen und Misstrauen hin- und herschwankt. — **v. 7.** γαρ) nimmt das γαρ des v. 6 noch einmal auf, um die dort indirekt gegebene Begründung der Mahnung zum μη διακρ. nun direkt dadurch zu begründen, dass jener Mensch (der Zweifler) nicht wähnen soll (οιεσθω, vgl. Phil. 1, 17), irgend etwas zu empfangen (Korrelat des αιτειν nach Mt. 7, 8) von dem Herrn (d. h. nach v. 5 von Gott). — **v. 8.** ανηρ διψυχος) Apposition zu ανθρ., welche die Aussage über ihn begründet, sofern die Seele des Zweiflers geteilt ist zwischen Gott und der Welt (im Sinne von Mt. 6, 24), und Gott an einem solchen kein

ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. 9 καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, 10 ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται. 11 ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο· οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται. 12 μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος

Wohlgefallen haben, also auch sein Gebet nicht erhören kann. Die zweite Apposition charakterisiert den so in seinem Innern beschaffenen nach seiner ganzen äusseren Lebensführung (*εν πασ. τ. οδ.*, wie Prov. 3, 6) als einen unbeständigen und lenkt damit zu dem Gesamtverhalten der Leser in ihrer v. 2 gezeichneten Lebenslage zurück. — **v. 9.** *καυχ. — εν*) wie Jerem. 9, 22f. Der christliche Bruder ist als solcher in niedriger, gedrückter Lage (vgl. Hiob 5, 11), weil hier, wie auch anderwärts (I Kor. 1, 26), das Christentum bei den niederen Ständen Eingang gefunden hatte; aus ihr ergaben sich die *πειρασμοι* v. 2, sofern die Gläubigen mit dem Anbruch der messianischen Zeit auf eine Zeit auch äusseren Glücks und Wohlseins gehofft hatten. Die Hoheit, auf Grund derer er sich als eines hohen Vorzugs rühmen soll, ist der gegenwärtige, wie der ihm bereits gewisse zukünftige Heilsbesitz. — **v. 10.** *ο δε πλουσιος*) im Gegensatz zum *αδελφος* v. 9 ist der ungläubige reiche Jude, der ironisch aufgefordert wird, sich des Einzigen zu rühmen, was ihn wirklich von den anderen unterscheidet, der ihm bevorstehenden Erniedrigung (*ταπεινωσις*, wie II Sam. 16, 12. Jes. 40, 2). — *ως ανθος χορτου*) vgl. Jes. 40, 6: wie Grasesblume wird er vergehen. In diesem raschen Vergehen seiner Herrlichkeit liegt seine *ταπεινωσις*. Auch diese bedingungslose Voraussetzung des ihm bevorstehenden Schicksals zeigt deutlich, dass an die ungläubigen Reichen gedacht ist. — **v. 11.** *ανετειλεν*) eigentlicher Aor.; die detaillierte Erzählung eines solchen Herganges begründet das in v. 10 gebrauchte Bild. Zum Eintritt des Glutwindes unmittelbar mit Sonnenaufgang vgl. Jona 4, 8. Zu *εξηρανεν — εξεπεσεν* vgl. Jes. 40, 7. — *ευπρεπεια*) wie Psal. 93, 1: die Zier ihres Äusseren (vgl. Psal. 104, 30) ging zu Grunde. — *εν τ. πορειαις αυτου*) synon. mit *τ. οδοις* v. 8, wie Prov. 2, 7: mitten in seinen Wegen wird er verwelken (Hiob 15, 30). Unter Einmischung des vorhergehenden Bildes wird der gewisse Untergang des Reichen dem Verwelken der Blume entsprechend dargestellt. Diese eingehende Ausführung über das Schicksal der Reichen macht es sehr wahrscheinlich, dass der auch unter seinen ungläubigen Volksgenossen hoch verehrte Jakobus voraussetzt, es könnten manche derselben, wenn sie solche Worte seines Briefes hörten, davon getroffen werden. — **v. 12.** *μακαριος ανηρ*) wie Psal. 1, 1, gilt im Gegensatz dem *αδελφ. ταπειν.*, der, wenn er der Aufforderung v. 9 folgt, die in seiner gedrückten Lage liegende Prüfung geduldig trägt (vgl. 2f.). — *δοκιμος γεν.*) geht auf die in solcher Geduld bewiesene Bewährung,

γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

13 *μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα.*
14 *ἕκαστος δὲ πειράζεται, ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος·* 15 *εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.* 16 *μὴ*

---

vgl. Röm. 5, 4. Der gen. app. besagt, dass der Ehrenkranz, mit dem der so bewährte geschmückt wird, das (ewige) Leben ist (vgl. Apok. 2, 10). Als Subjekt ergänzt sich nach Deut. 30, 15f. Gott, der denen, die ihn lieben (vgl. Psal. 145, 20), diesen Kranz verheissen hat. Wirken die *πειρασμοι* v. 2 die Geduld (v. 3), welche als Bewährung dieser Gottesliebe des ewigen Heils gewiss macht, so müssen sie freilich ein Gegenstand voller Freude sein.

v. 13 ff. wendet sich gegen die Klage, die offenbar oft unter den Lesern gehört ward, dass Gott sie auch zu schwer versuche. Wenn das *πειραζομενος* im Sinne von Mc. 1, 13. I Kor. 7, 5 hier von dem Anreiz zum Sündigen steht, den eine bestimmte Lebenslage auf uns ausübt, so findet ein gewisses Wortspiel statt mit v. 12, wo dieselbe Lebenslage, sofern sie geduldig getragen wird, zur Bewährung verhilft. Nur in jenem Sinne ist die Behauptung, dass man von Gott versucht werde, eine unzulässige Entschuldigung; denn dass Gott den Menschen in Lebenslagen hineinführt, die ihm Gelegenheit zum Sündigen geben (vgl. Mt. 6, 13), ist unbestreitbar, nur dass er ihn dadurch nicht zum Sündigen veranlasst, sondern zur Überwindung des Antriebs zum Sündigen, damit er in der Prüfung bewährt werde. Zur Sache vgl. Sir. 15, 12. — *απειραστος κακων*) weil er von Bösem unversucht ist (d. h. nie zu Bösem veranlasst wird), kann er für seine Person auch keinen zum Bösen veranlassen. — **v. 14.** *τ. ιδιας επιθ.*) die dem Menschen, wie er ist (im Gegensatz zu Gott), eigene, also die aus dem sündhaften Grunde des natürlich menschlichen Wesens aufsteigende Begierde nach dem Verbotenen. Diese wird als Buhlerin personifiziert, von welcher der Mensch (nach vom Fischfang entlehnten Bildern) herausgelockt und mittels des Köders, den ihm die Begierde vorspiegelt, herangelockt wird. — **v. 15.** *συλλαβουσα*) vgl. Gen. 4, 1. 17. Dem Bilde entsprechend, wird die Begierde als von dem mit ihr strafbaren Verkehr pflegenden Menschen befruchtet (d. h. zu ihrer Befriedigung sollizitiert) und infolge davon Sünde gebärend gedacht. Wenn aber die so erzeugte Sünde, die zunächst noch als unreifes Kind gedacht ist, nicht etwa durch rechtzeitige Umkehr in ihrer Entwicklung gehemmt, sondern zur Vollendung gekommen, d. h. die den Menschen beherrschende Macht geworden ist, so gebiert sie (womit sie gleichsam von vorn herein schwanger ist: *αποκυει*) Tod (d. h. den Gegensatz des nach v. 12 verheissenen Lebens).

πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. 17 πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ
πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς
τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.
18 βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς
ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.

---

19 Ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος
ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν·

— **v. 16.** *μη πλανασθε*) vgl. Mc. 12, 24. 27. I Kor. 6, 9: irret euch nicht, indem ihr euch, wie v. 13, wegen eures Unterliegens in der Prüfung entschuldigt. — **v. 17.** *πασα*) alles gute Geben (Sir. 1, 8. Phil. 4, 15) ohne Ausnahme, und darum auch jede vollkommene Gabe ist ihrem Wesen nach von oben (d. h. vom Himmel her) herabsteigend vom Vater (*πατρος* im Sinne von Hiob 38, 28), der die Himmelslichter (vgl. Psal. 136, 7. Jerem. 4, 23) erzeugt (geschaffen) hat, die hier als Symbole alles Heils und Glücks in Betracht kommen. Erst mit dem Relativsatz tritt der Gedanke hinzu, dass bei ihm jeder Wechsel ausgeschlossen ist, und darum nicht einmal Gutes und dann wieder Böses kommen kann, also auch nicht das Versuchen im Sinne von v. 13. Im Anschluss an die Vorstellung der *φωτα* wird dies so ausgedrückt, dass bei ihm kein Wechsel des Scheinens und Nichtscheinens stattfindet (*ενι*, kontrahiert aus *ενεστι*, wie I Kor. 6, 5), wie er bei den Himmelslichtern eintritt. — *αποσκιασμα*) eine durch eine Wendung der Himmelslichter (vgl. Deut. 33, 14. Sap. 7, 18) hervorgebrachte (momentane) Beschattung. — **v. 18.** *βουληθεις*) vgl. Mt. 1, 19. Was aus eigenem Willensentschluss hervorging, entspricht ganz seinem Wesen, nämlich die Wiedergeburt, die zum *υπομενειν πειρασμ.* v. 12 befähigt und hier als die höchste göttliche Gabe, in der den Messiasgläubigen das spezifische Gut der messianischen Zeit zu teil geworden ist, den allgemeinen Gedanken des v. 17 aus der eigensten Erfahrung bestätigt: er hat uns gezeugt mittels eines Wahrheitswortes (*λογω αληθ.*, gen. qual.), wie es in der evangelischen Verkündigung gegeben. Zur Sache vgl. I Petr. 1, 23. — *απαρχην τινα*) vgl. Apok. 14, 4, gewissermassen eine ihm speziell geweihte Erstlingsfrucht von allen ihm als solche schon gehörenden Geschöpfen (*κτισματων*, wie Apok. 5, 13. 8, 9).

---

v. 19. *ιστε*) objektslos, wie Mc. 13, 32: ihr wisset Bescheid, nämlich in betreff dieser Neugeburt und der Art, wie sie zustandekommt (durch das Wort der Wahrheit). Es kommt aber darauf an, dass man diesem Worte gegenüber sich richtig verhält. Mit diesem Gedanken leitet Jak. zum ersten Hauptabschnitt des Briefes (1, 19 — 2, 26) über. — *ταχυς εις το ακουσαι*) vgl. Sir. 5, 11. Diese Ermahnung empfängt ihre

20 ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται. 21 διὸ
ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας ἐν πραΰτητι,
δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς
ὑμῶν. 22 γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον,
παραλογιζόμενοι ἑαυτούς. 23 ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς λόγου ἐστὶν

Bedeutung erst durch den Gegensatz, sofern die Leser sehr beflissen waren, dies Wort andern (d. h. ihren ungläubigen Volksgenossen) zu predigen und zwar mit leidenschaftlichem Eifern, wie Kap. 3 zeigt. Während er dem zweiten Teil vorbehält, zu zeigen, warum man langsam zum Reden und insbesondere zum Zürnen sein müsse, geht er zunächst darauf ein, in welcher Weise man schnell (eifrig) zum Hören sein müsse, damit das Wort der Wahrheit seine Wirkung ausüben könne, nachdem er **v. 20** in der Kürze gezeigt, woher das menschliche Zürnen so unberechtigt ist. — *δικαιοσυνην θεου*) Gerechtigkeit, wie sie Gott übt, indem er nur zürnt und straft, wo beides wohlverdient ist, übt menschliches Zürnen nicht, weshalb dasselbe sein Ziel nicht erreicht. — **v. 21.** *διο*) wie Lc. 1, 35. 7, 7. Das *αποθεμενοι* bildet die notwendige Voraussetzung der Ermahnung zum rechten Hören. — *ρυπαρια*) in sittlichem Sinne, wie *ρυπαρος* Apok. 22, 11, erhält, wie das sonst ganz unverständliche *περισσεια* (Röm. 5, 17. II Kor. 8, 2), seine nähere Bestimmung aus dem Zusammenhang mit v. 20 und bezeichnet jede (sündige) Beflecktheit und jedes Übermass menschlichen Zürnens, wie sie der *κακια* (der böswilligen Gesinnung des Menschen) angehören, ihr entstammen. Dass es sich um dies Zürnen handelt, zeigt das von *αποθ.* abhängige *εν πραυτητι*, weil nur in der Gesinnung der Sanftmut, welche jede sündhafte Zornerregung ausschliesst, abgelegt werden kann, was den Zorn befleckt und zum Übermass bewegt. — *εμφυτον*) wie Sap. 12, 10, hier von dem Wahrheitswort v. 18, das in der Wiedergeburt dem Menschen eingepflanzt wird und, sofern es den Willen Gottes kundthut, zu dem ins Herz geschriebenen Gesetz (Jer. 31, 33) wird. Trotzdem muss es durch das eifrige Hören (v. 19) immer wieder aufgenommen werden, um immer fester angeeignet zu werden, weil es nur dann im stande ist, die Seele (vom Verderben) zu erretten, indem es dann die prinzipiell vollzogene Wiedergeburt immer allseitiger verwirklicht. — **v. 22.** *γινεσθε δε*) Näherbestimmung des v. 21 gemeinten *δεχεσθαι*, das nicht nur im Hören des Wortes besteht, sondern auch im Thun desselben. Hieraus erhellt, dass das Wahrheitswort, welches das Evangelium verkündigt, nicht nur die Botschaft von dem durch den Messias gebrachten und noch zu bringenden Heil enthält, sondern zugleich die Forderung der durch ihn gezeigten rechten Erfüllung des göttlichen Willens. Das *παραλογ.* (Gen. 29, 25) gehört zu dem im negativen Satz wieder zu ergänzenden *γινεσθε*: indem ihr euch selbst betrügt, gleichsam durch Trugschlüsse hintergeht. Zu *ακροατης* vgl. Jes. 3, 3. Sir. 3, 29, zu *ποιητης* I Makk. 2, 67. — **v. 23.** *εοικεν*) wie v. 6, veranschaulicht an einem Ver-

καὶ οὐ ποιητής, οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆν γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ· 24 *κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν, καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν.* 25 *ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.* 26 *εἴ τις*

---

gleich, wie zwecklos ein Hören ist, dem das Thun nicht folgt. Zu *καταν.* vgl. Lc. 12, 24. — *τ. γενεσεως αυτ.*) bezeichnet das Angesicht, womit einer geboren ist, wie *γη τ. γενεσ.* (Gen. 31, 13) das Land, wo einer geboren ist, weil er dies doch am wenigsten vergessen sollte. — **v. 24.** *γαρ*) begründet den Vergleich durch Hervorhebung des tert. comp.; denn nicht jeder Spiegelbeschauer ist gemeint, sondern einer, der sich beschaute und weggegangen fortblieb (bem. das Perf.) und darum sofort vergass, wie er beschaffen war. Dann aber konnte ihm das *κατανοειν* so wenig nützen, wie wie dem blossen Hörer des Wortes das *ακροασθαι.* — **v. 25.** *παρακυψας εις*) steigert das *κατανοειν*, weil es, wie überall, von wissbegierigem Hineinschauen steht (Prov. 7, 6. Sir. 21, 23). Ein vollkommenes Gesetz heisst das Wahrheitswort, weil es verkündet, wie der Messias den im Gesetz offenbarten Gotteswillen vollkommen zu verstehen und zu erfüllen gelehrt hat, und ein der Freiheit gegebenes, weil das dem Wiedergeborenen (v. 18) eingepflanzte Wort (v. 21) von ihm, der nicht unter der Sklaverei der *επιθυμια* (v. 14f.) steht, auch befolgt werden kann. — *κ. παραμεινας*) mit *παρακ.* unter einem Artikel verbunden, bezeichnet dieses als ein andauerndes, bei dem man verweilt (Gegensatz des *απεληλυθεν* v. 24). Das *γενομενος* bezeichnet, dass er eben durch das *παρακ. κ. παραμ.* geworden (wie v. 12 durch das *υπομενειν*) nicht ein vergesslicher Hörer (*επιλ.*, wie Sir. 11, 25, hier gen. qual. im Gegensatz zu dem *επελαθ.* v. 24), sondern ein Thäter des Worts. Das *ουτος* nimmt das Subjekt mit Nachdruck auf: der und kein andrer wird selig sein auf Grund seines Thuns (*ποιησ.*, wie Sir. 19, 18). Das Fut. weist auf den unmittelbaren Erfolg hin, aber die Seligpreisung gilt ihm doch nur (vgl. v. 12), weil er erst dann des Ziels gewiss ist, das ihm das Wort vermitteln kann (v. 21), der Errettung der Seele, während das Hören, dem das Thun nicht folgt (v. 22), zwecklos war (v. 23f.), weil es dies Ziel nicht erreicht. — **v. 26f.** kehrt noch einmal zu der schon v. 19 angedeuteten Neigung zu vielem Reden zurück. — *ει τις δοκ.*) wie I Kor. 3, 18, zeigt, dass es sich dabei um ein Verhalten handelt, womit man meint seine Frömmigkeit im Dienste Gottes zu bethätigen. Dann aber müssen die Participia eben ausdrücken, worin diese Bethätigung besteht. Mit einer gewissen Ironie (vgl. schon v. 10) bezeichnet Jak. das leidenschaftliche Eifern für den Glauben, worin man dieselbe suchte, von seinem Standpunkte aus (bem. die subj. Neg.) dahin, dass man die eigene Zunge nicht im Zaum hält. Nur weil man wirklich

δοκεῖ θρησκὸς εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ἑαυτοῦ ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν ἑαυτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία. 27 θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.

II, 1 ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. 2 ἐὰν γὰρ

---

auch mittels der Zunge Gott dienen kann, kann den Gegensatz (αλλα) zu dem mit der Missbilligung des μη χαλ. indirekt geforderten Reden, welches jede leidenschaftliche Aufwallung zügelt, bilden, dass man das eigene Herz betrügt, indem man seinem auf die Bethätigung der Frömmigkeit gerichteten Streben ein falsches Ziel statt des richtigen vorhält. Zu ματαιος vgl. Jes. 31, 2: eitel, nichtig, weil kein Gott wohlgefälliger Dienst. — **v. 27.** καθαρα κ. αμιαντος) ganz synonym, wie τελ. κ. ολοκλ. v. 4 (vgl. auch v. 5): rein und unbefleckt im göttlichen Urteil (παρα c. dat., wie Röm. 2, 13). — τω θεω και πατρι) Gott, der zugleich Vater ist, verlangt als der liebende Vater in erster Linie, dass ihm durch die Übung barmherziger Liebe gedient wird (bem. das vorausweisende αυτη): Waisen und Witwen sind, wie Deut. 10, 18 und oft im A. T., als nächstliegendes Objekt barmherziger Fürsorge genannt. — επισκεπτεσθαι) vielleicht Rem. an Mt. 25, 36. 43, wird durch εν τ. θλιψ. αυτ. ausdrücklich auf einen Besuch in ihrer Notlage bezogen, wo sie tröstenden Zuspruchs und helfenden Eingreifens bedürfen. Das Negative schliesst sich asyndetisch an (vgl. v. 19), weil es nicht ein zweites Stück des wahren Gottesdienstes ist, sondern das, was mit jenem notwendig verbunden sein muss. Das ασπιλον entspricht dem αμιαντος. — απο του κοσμου) Von der Welt als dem Inbegriff des Geschaffenen geht ein befleckender Einfluss aus, sofern die sündige Begierde des natürlichen Menschen (v. 14) durch sie erregt wird.

2, 1—13. Wie das Hören ohne Thun wertlos ist (1, 19—27), so der durch jenes erzeugte Glaube, wenn er im Verhalten verleugnet wird. — εν προσωποληµψιαις) vgl. Röm. 2, 11, hier im Plur. von den einzelnen Erweisungen der Parteilichkeit, welche um äusserer Vorzüge willen den Ungläubigen vor dem Gläubigen bevorzugt. Der Imper. εχετε verbietet, den Glauben zu haben unter solchen Erweisungen (εν, inter), die ihn verleugnen. Daher πιστις hier, anders als 1, 3. 6, von dem Glauben im spezifisch christlichen Sinne, d. h. von der zuversichtlichen Überzeugung, dass Jesus Christus unser Herr sei. — της δοξης) gen. qual., zu ιησ. χριστ. gehörig, da der Glaube nicht Jesum, sondern den zum χριστος erhöhten Jesus, dem die göttliche Herrlichkeit eignet, für unsern Herrn hält. — **v. 2** führt zur Begründung der Ermahnung einen Spezialfall ein, der wohl nur als hypothetischer gesetzt wird, aber sich sicher auf dem

εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι
λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι, 3 ἐπιβλέ-
ψητε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἴπητε·
σὺ κάθου ὧδε καλῶς, καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε· σὺ στῆθι ἐκεῖ
ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου, 4 οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς
καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν; 5 ἀκούσατε, ἀδελ-
φοί μου ἀγαπητοί. οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ

Verf. bekannte Vorkommnisse gründete. — *εις συναγωγ. υμων*) Der Art. fehlt, wie 1, 26. Gemeint ist nicht ihre Synagoge im Gegensatz zur jüdischen, sondern eine Synagoge, die sie (die gläubigen Juden) besuchen, um zu erklären, warum nachher (v. 5) ohne weiteres vorausgesetzt wird, dass der Arme in schmutziger Kleidung ein Gläubiger ist, wie die Angeredeten. Absichtsvoll wird der prahlerische Luxus des Reichen geschildert, der mit goldenen Fingerringen in glänzender Kleidung (vgl. Lc. 23, 11. Act. 10, 30) die Synagoge betritt. Da es ganz undenkbar ist, dass ein solcher Reicher, namentlich nach dem, was v. 6f. von seinesgleichen ausgesagt wird, die christlichen Sonderversammlungen besucht, kann nur von einer jüdischen Synagoge die Rede und der so geschilderte einer der reichen (ungläubigen) Juden (1, 10f.) sein. — **v. 3.** *επιβλεψητε*) vgl. Lev. 26, 9. I Reg. 8, 28. Psal. 24, 16, immer von wohlgefälligem Hinblicken; hier, wie die Wiederholung der Schilderung zeigt, durch den blendenden Aufzug des Reichen veranlasst (*φορουντα*, wie Mt. 11, 8). Von offizieller Platzanweisung ist natürlich nicht die Rede, sondern die Leser, also die etwa anwesenden gläubigen Juden beeifern sich, dem reichen Ungläubigen einen bequemen Platz anzuweisen, der arme Gläubige mag stehen oder sich auf dem Boden unterhalb seines Fussschemels niederlassen. Das *μου* steht, weil es doch zunächst ein einzelner aus den *υμεις* ist, der dem Reichen seinen bequemen (mit einem Fussschemel versehenen) Platz einräumt, den christlichen Bruder aber sich selbst überlässt. — **v. 4.** *ου διεκριθητε*) kann nur im Sinne von 1, 6 genommen werden: seid ihr dann nicht zweifelhaft geworden in eurem eigenen Innern? Da aber im Glauben an sich ein Urteil über den Wert von Reich und Arm nicht gegeben ist, setzt das notwendig voraus, dass der Arme ein gläubiger Bruder war, und dass seine verächtliche Behandlung ein Irrewerden an dem Wert des eignen Glaubens involviert. — *κριται*) geht auf das Urteil, das sich in ihrem Verhalten über den Wert des reichen Ungläubigen im Verhältnis zu dem armen Gläubigen (in der *προσωποληµψ.* v. 1) aussprach, und das *διαλογ. πονηρ.* (gen. qual.) bei ihnen voraussetzt. Der Plur. steht wie v. 3, weil, was der eine that, auch wohl die andern gethan hätten und jedenfalls nicht missbilligten. — **v. 5.** *ο θεος*) mit Nachdruck vorangestellt, hebt hervor, wie anders Gott die Armen gewertet hat, indem er sie zu Gliedern der Gemeinde erwählte, und zeigt aufs neue, dass der Arme ein Gläubiger

κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; 6 ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν. οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν, καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια; 7 οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς; 8 εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε· 9 εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, ἁμαρτίαν

---

war, da die Berufung auf ein Thun Gottes, das bei dem in Rede stehenden Armen gerade nicht stattgefunden hätte, doch höchst seltsam wäre. — τω κοσμω) wie 1, 27: in bezug auf weltliche Güter. Der Dat. steht zur Bezeichnung der Sphäre, auf welche das generelle Prädikat eingeschränkt wird; denn andrerseits sind sie gerade erwählt, reich zu sein auf Grund Glaubens (εν πιστει) durch den mit diesem schon gegenwärtig gegebenen Besitz an Heilsgütern, und zu solchen, die bestimmt sind, das (zukünftige) Reich zu besitzen (κληρ., wie Jerem. 8, 10. Röm. 4, 13). Zur Sache vgl. Lc. 6, 20. I Kor. 1, 26 ff. Das ης steht attrah. statt ην. — τ. αγαπ. αυτ.) wie 1, 12. Daraus folgt, dass Gott gerade unter den Armen solche fand, in denen sich noch am meisten echte Frömmigkeit (Liebe zu Gott) erhalten hatte, und die er sich darum auserkor. — **v. 6.** τον πτωχον) blickt auf ihr Verhalten gegen den Armen v. 3 zurück, den sie durch dasselbe gering achteten, und der darum ein erwählter Armer (Gläubiger) gewesen sein muss (vgl. zu v. 5). Das wird aber dadurch vollends klar, dass ihnen die Reichen, zu denen der v. 2 f. erwähnte gehört, als solche gegenübergestellt werden, welche die (messiasgläubigen) Leser unterdrücken (καταδυναστευουσιν, vgl. Exod. 1, 13. Ezech. 18, 12. Sap. 2, 10), d. h. sie ihre soziale Übermacht um so mehr fühlen lassen, als die Leser von ihnen nun für Ketzer gehalten wurden. Das αυτοι — υμας stellt sie noch einmal in den Gegensatz zu den Lesern und charakterisiert sie dadurch als Ungläubige. Zu ελκυειν εις vgl. Act. 16, 19, zu κριτηρια (Richterstühle) Exod. 21, 6. Jud. 5, 10. Dan. 7, 10. Die Gläubigen aus den Juden standen also noch unter der Synagogalgerichtsbarkeit. — **v. 7.** το επικληθ.) kann nach der Analogie von Jerem. 14, 9. Am. 9, 12. II Chron. 7, 14 nur der Name Christi sein, der als der Name ihres κυριος v. 1 über sie genannt ist. Die Reichen aber, die den Namen Christi lästern, können nur ungläubige Juden sein. — **v. 8.** μεντοι) mit folgendem δε: wenn ihr freilich u. s. w. Man entschuldigte sich offenbar damit, dass man auch dem Ungläubigen gegenüber ein königliches, d. h. alle andre beherrschendes Gesetz, wie es Lev. 19, 18 nach Mt. 22, 39 f. geschrieben steht, erfüllen müsse. Jak. gesteht zu, dass sie damit recht thun (καλ. π., wie Mt. 12, 12. I Kor. 7, 38). — **v. 9.** προσωποληπτειτε) vgl. v. 1: wenn ihr aber Parteilichkeit übt, so thut ihr Sünde, indem ihr von dem Gesetz, das ja Parteilichkeit verbietet (Deut. 16, 19), als Übertreter überführt

ἐργάζεσθε, ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται. 10 *ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταίσῃ δὲ ἐν ἑνί, γέγονεν πάντων ἔνοχος.* 11 *ὁ γὰρ εἰπών· μὴ μοιχεύσῃς, εἶπεν καί· μὴ φονεύσῃς· εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις, φονεύεις δέ, γέγονας παραβάτης νόμου.* 12 *οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε, ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι.* 13 *ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.*

14 *τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα*

---

werdet (*ελεγχ.*, wie Gen. 21, 25). Hier ist das (ATliche) Gesetz, aus dem ja auch das Gebot v. 8 entlehnt ist, als für die Gläubigen verbindlich gedacht, natürlich in der Auffassung Jesu (1, 25), welche die Nächstenliebe zum Hauptgebot macht. — **v. 10.** *οστις*) ohne *αν*, weil schon der folgende Conj. die Abhängigkeit von Umständen ausdrückt. Dass sie als Übertreter schlechthin verurteilt werden, wird dadurch begründet, dass, wer irgend (falls irgend einer) das ganze Gesetz hält (*τηρηση*, vgl. I Sam. 15, 11. Prov. 3, 1), strauchelt aber (*πταιση*, wie Deut. 7, 25) in einem Gesetz (vgl. v. 8), schuldverhaftet geworden ist allen. Zu *ενοχος* c. gen. vgl. I Kor. 11, 27 und zur Sache Mt. 5, 18. 19. Gal. 5, 3. — **v. 11.** Das Ehebruchverbot steht vor dem Mordverbot, wie Mc. 10, 19, nach jüdischer Überlieferung, beide aber sind die ersten, welche die Nächstenpflicht im allgemeinen betreffen. Die objektive Negation (*ου*) steht im Bedingungssatz, weil sie ausschliesslich zum Verb. gehört: wenn du aber des Ehebruchs dich enthältst. — **v. 12.** *ουτως*) Dem v. 10f. entwickelten Grundsatz gemäss sollen sie reden (also sich nicht entschuldigen, wie v. 8) und also thun, als solche, die (*ως*) durch einen *νομος ελευθεριας* (vgl. 1, 25), dem gegenüber man sich nicht mit seiner sittlichen Gebundenheit entschuldigen kann, gerichtet werden sollen. — **v. 13.** Die Übung der Barmherzigkeit (gegen Bedürftige) erscheint, wie 1, 27, als die spezifische Erfüllung des Liebesgebots (v. 8) im Gegensatz zu der vorgeblichen Liebesübung gegen die Reichen, von denen man Wiedervergeltung hofft. Dem Unbarmherzigen ist nach dem Grundsatz der äquivalenten Vergeltung (vgl. Mt. 18, 35) das Gericht ein unbarmherziges. — *κατακαυχαται*)· vgl. Jerem. 50, 11. Sachar. 10, 12 und c. gen., wie Röm. 11, 18. Es rühmt sich Barmherzigkeit wider Gericht, weil kein Gericht ihr etwas anhaben kann. Im Bewusstsein seiner immer noch mannigfachen Verfehlungen muss auch der Gläubige auf ein barmherziges Gericht rechnen, und er darf es kühnlich thun, wenn er selbst Barmherzigkeit geübt hat, die ja nach Mt. 5, 7 mit Barmherzigkeit (im Gericht) vergolten wird.

2, 14—26. Der Glaube ohne seine Bewährung in Werken ist wertlos. Dritter Parallelabschnitt zu 1, 19—27. 2, 1—13, weshalb von vorn herein der Gedanke an einen Lehrstreit über die Frage der Rechtfertigung ausgeschlossen ist; es handelt sich, genau wie 1, 22. 26, um eine Auf-

δὲ μὴ ἔχῃ; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; 15 *ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν καὶ λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς,* 16 *εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν· ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, τί τὸ ὄφελος;* 17 *οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν.* 18 *ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν*

---

deckung des thörichten Selbstbetrugs, wenn man mit einem toten Glauben das demselben verheissene Heil (v. 5) zu erlangen glaubt. — *τι το οφελος*) vgl. Hiob 15, 3. Der Art. weist, wie I Kor. 15, 32, auf den Nutzen hin, den man sich von dem Glauben (natürlich im Sinne von v. 1) verspricht, wenn man gegen die bisherigen Ausführungen über die Notwendigkeit, sein Hören im Thun zu bewähren, seinen Glauben nicht in seinem Verhalten zu verleugnen, sich darauf beruft, dass man ja Glauben habe, worauf es doch vor allem (bei den messiasgläubigen Juden) ankomme. Bem. die betonte Voranstellung von *πιστιν*, durch die gesperrte Stellung des *εχειν* noch gehoben. In der Frage mit *μη* (vgl. Mc. 2, 19) liegt die Verneinung als selbstverständlich gegeben. Ausdrücklich wird der Nutzen, den man sich von dem Glauben als solchem verspricht, dahin formuliert, dass er (im Endgericht vom Verderben) erretten kann (1, 21), da ja von selbst klar ist, dass das Gericht, welches dem Verderben überantwortet, über die Werke des Menschen ergeht (vgl. v. 13). Es wird nicht eine falsche Theorie bekämpft, sondern eine verkehrte Praxis als sinnwidrig aufgewiesen. — **v. 15.** *αδελφος η αδ.*) macht die Verpflichtung zur thätigen Hilfe fühlbar: wenn sie sich nackend (mangelhaft bekleidet) befinden (*υπαρχ.*, wie Psal. 54, 20. 145, 1) und der täglichen Nahrung entbehren (1, 5). — **v. 16.** *εξ υμων*) appelliert an das, was sie selbst in solchem Falle sinnwidrig finden würden. — *υπαγετε εν ειρηνη*) wie Jud. 18, 6, vgl. Mc. 5, 34. Die warme Teilnahme an der Not des Bedürftigen ausdrückende Aufmunterung, in einem durch keine Not getrübten Wohlsein hinzugehen, sich zu wärmen und zu sättigen, ist nutzlos (*τι το οφελος*, wie v. 14), vermag den Armen nicht aus seiner Not zu retten, wenn man ihm nicht das für den Leib Notwendige (*επιτηδεια*, vgl. I Chron. 28, 2. I Makk. 14, 34) bietet. Bem. das *δωτε*, da ja der *τις*, auch wenn er selbst das Notwendige nicht zu geben hätte, doch dafür sorgen könnte, dass die, zu denen er gehört, es darbieten. — **v. 17.** *ουτως και*) Wie eine in leeren Worten sich äussernde Barmherzigkeit nutzlos ist, weil sie nicht Abhilfe der Not bewirkt, so ist auch der Glaube, falls er nicht Werke hat (v. 14), tot, weil er nicht, wie alles Lebendige, sich in Wirkungen äussert, weil er die von dem erhöhten Herrn, an den er glaubt, geforderte wahre Erfüllung des Gesetzes nicht wirkt. — *καθ εαυτην*) gehört zu *νεκρα* und bezeichnet, dass dies Prädikat ihm in Gemässheit seiner eigenen Beschaffenheit (nicht, weil er irgendwie an seiner Bethätigung gehindert) eignet. — **v. 18.** *αλλ ερει τις*) führt, wie I Kor.

ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. 19 σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ὁ θεός ἐστιν; καλῶς ποιεῖς — καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν —, 20 θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθρωπε κενέ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν;

15, 35, die Einrede eines ein, der den von Jak. seit v. 14 Bekämpften verteidigen will. Die in der Lebhaftigkeit der Polemik direkt gefasste Einrede ist, wie der Inhalt zeigt, indirekt gedacht: dass du (der Angegriffene) Glauben (worauf es doch im Christentum vor allem ankommt) hast, und ich (der Angreifer) Werke habe, d. h. doch immer nur etwas für den Christen weniger Charakteristisches. Es wird dadurch das *ερει τις* gewissermassen zur Parenthese, und der Einwurf von dem Schreibenden selbst angeeignet. — *χωρις τ. εργων*) vgl. Röm. 3, 28. 4, 6. Um diese Einrede zu widerlegen, fordert Jak. den von ihm Bekämpften auf, ihm zu zeigen (*δειξον*, im Sinne von: nachweisen) seinen Glauben ohne Vorhandensein der Werke. Das *σου* fehlt, weil es sich eben um die von Jak. angeblich einseitig betonten Werke handelt. — *καγω σοι δειξω*) knüpft absichtlich an die Form der Einrede an und betont das *σοι*, da jener ja gerade den Besitz des Glaubens vorauszuhaben meint. Das *μου* nach *πιστιν* fehlt, weil es sich auch hier um den Nachweis handelt, dass der (angeblich von Jak. vernachlässigte) Glaube gar nicht fehlen könne, wo die Werke vorhanden sind. — **v. 19** kehrt nach Beseitigung des Einwandes v. 18 zu der Grundthese zurück, dass ein toter Glaube (v. 17) unmöglich retten kann (v. 14). Das betonte *συ* zeigt, dass es sich um den von Jak. Bekämpften handelt, von dem sein Verteidiger (v. 18) hervorhob, dass er doch immerhin Glauben habe. Es gilt also an dem Wesen des Glaubens als solchem zu zeigen, dass er an sich keine errettende Kraft haben könne. Das kann aber nicht an dem Wesen des christlichen Glaubens dargelegt werden, der, wenn er rechter Art (lebendig und nicht tot) ist, allerdings diese Kraft hat. Daher geht Jak. auf das Fundamentaldogma des Monotheismus (Deut. 6, 4, nur mit nachdrücklicher Voranstellung des Prädikats: *εις ο θεος εστιν*) zurück, das wirklich als eine rein theoretische Überzeugung nicht im stande ist, ein bestimmtes Verhalten zu bewirken und darum auch an sich nicht erretten kann. — *καλως ποιεις*) wie v. 8. Dass auch die Dämonen ein solches Glauben haben und dabei vor dem Gerichte Gottes schaudern (*φρισσουσιν*, vgl. Hiob 4, 15. Dan. 7, 15), wie man aus Mt. 8, 29. Mc. 1, 24 weiss, zeigt, dass ein solches Glauben nicht erretten kann (v. 14). — **v. 20.** *θελεις δε*) tritt, wie v. 9, dem *καλως ποιεις* entgegen, wodurch *και — φρισσουσιν* zu einer Parenthese wird. — *κενε*) inhaltsleer, wie Jes. 59, 4; hier: leer an Einsicht. Der (christliche) Glaube ohne die Werke ist ein blosses, theoretisches Überzeugtsein (wie das *πιστευειν* v. 19) und daher ebenso unwirksam (*αργη*, wie Sap. 14, 5. 15, 15), d. h. unfähig

21 Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; 22 βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη· 23 καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ

---

zu bewirken, was er bewirken soll, die Errettung (v. 14). — **v. 21.** *αβρ. ο πατηρ ημ.*) Die Apposition motiviert, weshalb gerade an ihm die Frage exemplifiziert wird; ebendarum wird auch das Subj. nachdrucksvoll vorangestellt, selbst vor das *ουκ*, das, wie v. 4. 5, eine Frage einleitet, deren Bejahung als selbstverständlich vorausgesetzt wird. — *εξ εργ. εδικαιωθη*) im Sinne von Mt. 12, 37, aus welcher Stelle auch erhellt, dass es von dieser Gerechterklärung abhängt, ob einer im Gericht errettet wird, und dass daher die Frage, was dieses zu bewirken im stande ist, sich danach beantwortet, wovon jene abhängt. — *ανενεγκας*) mit *επι το θυσιαστ.*, wie Gen. 8, 20. Lev. 14, 20. Zur Sache vgl. Gen. 22, 9. In der Segnung Gen. 22, 16ff. wegen dieses *εργον* liegt seine Gerechterklärung, vgl. I Makk. 2, 52. — **v. 22.** *συνηργει*) Dass der Glaube Abrahams (der ja ausser Frage steht) es war, der seinen Werken zur *δικαιωσις* verhalf (vgl. III Esr. 7, 2. I Makk. 12, 1. Röm. 8, 28) und somit sich wirksam (im Sinne von v. 20) erwies, ist allerdings ersichtlich, wenn jenes *ανενεγκαι*, das ohne unbedingtes Gottvertrauen nicht möglich war (vgl. Hebr. 11, 17), dieselbe herbeiführte. — *και — ετελειωθη*) hängt notwendig noch von *οτι* ab, da nur, weil aus v. 21 zugleich ersichtlich ist, dass der Glaube Abrahams von einem Thun her, in welchem sich derselbe in der schwersten Probe bewährte, zu seiner Vollkommenheit gelangte (*τελειος* wurde im Sinne von 1, 4), daraus folgen kann, dass der Glaube ohne (solche) Werke unwirksam ist im Sinne von v. 20. Hier wird es ganz klar, dass die Werke nicht äusserlich zum Glauben hinzukommen oder ihn als vollkommenen erweisen, sondern dass er seinem Wesen nach vollendet wird, wenn er Werke, wie die Gehorsamsthat Abrahams, erzeugen hilft. — **v. 23.** *και επληρωθη*) wie Mt. 1, 22. Act. 1, 16, zeigt, dass die Schriftstelle (*γραφη*, wie Mc. 12, 10. Lc. 4, 21) Gen. 15, 6 als eine Weissagung gefasst wird, sofern Gott das Glauben Abrahams nur als Gerechtigkeit anrechnen konnte, weil er seine Bewährung in der grössten Gehorsamsthat voraussah, und so erfüllte sich dieselbe in dem *συνηργει — κ. ετελειωθη* v. 22. Durch das *δε* (statt *και* LXX) wird, wie Röm. 4, 3, das *επιστευσεν* stärker im Gegensatz zu dem nach gewöhnlicher Anschauung zu erwartenden Thun Abrahams betont. — *φιλος θεου*) nach Jes. 41, 8. II Chron. 20, 7 im Urtext (nicht den LXX), daher im Sinne dessen, der Gott in vollkommenem Masse lieb hat (1, 12. 2, 5) vgl. 4, 4. Nur in diesem Sinne schliesst sich auch diese Benennung durch Gott an die in der Erfüllung jener Schriftstelle sich vollendende Verwirklichung des *δικαιουσθαι* an, da Gott nur für gerecht erklären kann den, der in der Erfüllung des Grundgebots sich als den Gott Liebenden

φίλος θεοῦ ἐκλήθη. 24 ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄν-
θρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. 25 ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ
ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους
καὶ ἑτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα; 26 ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύ-
ματος νεκρόν ἐστιν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά
ἐστιν.

III, 1 Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες

---

bewährt hat. — **v. 24** bestimmt in dem mit *ορατε* (ihr seht) gezogenen Schlussresultat das *εξ εργων* v. 21 nach 22 dahin, dass es das *εκ πιστεως* nicht ausschliesst, aber ein blosses *εκ πιστεως*. — **v. 25.** *ομοιως*) vgl. Mc. 4, 16: in analoger Weise aber auch Rahab, die Hure (vgl. Jos. 2, 1. 6, 17). Bem. dieselbe Wortstellung, wie v. 21, und den doppelten Gegensatz zu *αβρ. ο πατηρ ημ.*: auch an ihr, die in allem das Gegenstück des frommen Vaters Abr. war, lässt sich dasselbe erweisen. Das *εδικαιωθη* (v. 21) sieht Jak. thatsächlich verwirklicht in ihrer Errettung aus dem über Jericho verhängten Strafgericht (Jos. 6, 25), die nur erfolgen konnte, wenn sie von Gott für gerecht (ihm wohlgefällig) erklärt war. Dies widerfuhr ihr aber, weil sie, wie Abr. durch sein *ανενεγκας* v. 21, durch die Aufnahme (*υποδ.*, wie Tob. 7, 8. I Makk. 16, 15) der Boten (hier im Sinne von Mal. 3, 1. Lc. 9, 52), d. h. der Kundschafter, und ihre Rettung den Glauben an den Gott Isr.'s, der jene gesandt, bewährt hatte. Bem. das *εκβαλ.* (Mc. 1, 34. 43), das die dringende Eile malt, mit der sie dieselben zur Flucht trieb, und den dat. loc., wie Röm. 4, 12. — **v. 26.** *ωσπερ*) mit korrespondierendem *ουτως*, wie Mt. 24, 27. 37. Bem. die Gleichnisform, in der nicht die einzelnen Gegenstände mit einander verglichen werden, sondern das Verhältnis derselben das tert. comp. bildet: Wie der Leib ohne den (ihn beseelenden) Geist tot ist, so ist der Glaube ohne Werke (weil es ihm an der Lebenskraft fehlt, die solche hervorbringen müsste) tot (v. 17). Dadurch wird begründet, dass auch die Rahab nur durch das von ihrem Glauben erzeugte Werk gerechtfertigt wurde.

3, 1 beginnt im Anschlusse an das *βραδυς εις το λαλησαι* 1, 19 (vgl. 1, 26) der zweite Hauptabschnitt des Briefes (3, 1—4, 12). Daher kann auch das *διδασκαλοι γινεσθαι*, wovor gewarnt wird, unmöglich auf ein Sichhinzudrängen zum Lehren in der Gemeinde gehen, zumal man nicht begreift, wie es dabei zu den Zungensünden kommen soll, vor denen Jak. im Folgenden so nachdrücklich warnt, sondern nur nach 1, 19. 26 im Sinne von Röm. 2, 19f. genommen werden. Es erhellt daraus, dass viele nach einem spezifisch jüdischen Fehler (vgl. schon Mt. 7, 3ff.) mehr im Belehren, Bessern und Bekehren der ungläubigen Volksgenossen ihren Glauben zu bewähren suchten, als in den 2, 14—26 geforderten Werken.

ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα. 2 πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες· εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνήρ, δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα. 3 εἰ δὲ τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἡμῖν, καὶ

Das ειδοτες führt (wie das γινωσκ. 1,3) den Gedanken ein, durch den sie sich davon abhalten lassen sollen. — μειζ.. κριμ. λημψ.) vgl. Mc. 12, 40, weil mit der grösseren Aufgabe, die man übernimmt, die Verantwortung wächst und das Strafurteil für den Fall, dass man ihr nicht gerecht wird (vgl. Lc. 12, 48). In der 1. pers. plur. schliesst sich Jak. mit ein, da er ja selbst in diesem Briefe die Leser zu belehren und zu bessern sucht. — **v. 2.** πολλα) adverbial, wie Mc. 1, 34. 45. Weil wir ohnehin alle (also nicht bloss die, welche sich zu Lehrern andrer aufwerfen) vielfältig fehlen (2, 10), liegt die Gefahr so nahe, auch bei jener Aufgabe, die wir uns stellen, zu fehlen und uns dadurch ein Strafurteil zuzuziehen. Die Begründung wird aber fortgesetzt durch die Erwägung, dass gerade Verfehlungen im Worte am schwersten zu vermeiden sind, und darum der, welcher sich zum Lehrer andrer aufwirft, am häufigsten fehlen und ein schwereres Strafurteil sich zuziehen wird. Auch das allgemeine εν λογω zeigt, dass es sich nicht um Lehrvorträge in der Gemeinde, bei denen doch nur ihr Inhalt für die Beurteilung des Lehrers in Betracht käme, sondern um die Art des (belehrenden oder bessernden) Redens handelt. Bem. die objektive Negation im Bedingungssatz, wie 2, 11, weil sie ausschliesslich zum Verbalbegriff gehört, denselben in sein Gegenteil verkehrend: wenn einer im Wort fehllos ist. Das τελειος wird näher bestimmt, wie 1, 8, durch die Apposition: δυνατος, fähig, auch den ganzen Leib, d. h. alle Organe der sittlichen Lebensthätigkeit, deren sich die Sünde (in der Form der επιθυμια) immer wieder zu bemächtigen sucht (Röm. 6, 12), so zu zügeln, dass er sie in seiner Gewalt behält. Das και zeigt, dass der Ausdruck absichtlich gewählt ist, um auf das Zügeln der Zunge (1, 26) anzuspielen. Da die im Herzen wohnende Sünde am unmittelbarsten und leichtesten im Worte hervortritt (vgl. Mt. 5, 22), wird derjenige, welcher die sittliche Kraft hat, sich im Wort zu beherrschen, auch jeder andern Selbstbeherrschung (zur Vermeidung von Thatsünden) fähig sein. — **v. 3.** ει δε) markiert den Gegensatz zu ει τις v. 2. Der mit grossem Nachdruck voranstehende (zu τα στοματα gehörige) Genit. τ. ιππων zeugt, dass es bei den Pferden anders ist. Wenn wir ihnen die Zügel in die Mäuler legen, damit sie uns gehorchen sollen, so führen wir auch ihren ganzen Leib mit fort (μεταγομεν, wie I Reg. 8, 48. II Chron. 36, 3). Bei den Menschen dagegen lässt sich nicht, wenn man einen Teil in seiner Gewalt hat, der ganze Leib regieren, sondern man muss sich zuvor ganz und gar in seiner Gewalt haben, wenn man die Zunge zügeln will. Darum ist ihre Beherrschung so schwer, und die Verfehlungen im Wort (v. 2), die uns die schwere Verantwortung (v. 1) zuziehen, stellen sich so leicht

ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν· 4 ἰδοὺ καὶ τὰ πλοῖα, τηλι-
καῦτα ὄντα καὶ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαυνόμενα, μετάγεται
ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου, ὅπου ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βού-
λεται· 5 οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα μικρὸν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλα
αὐχεῖ. ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει· 6 καὶ ἡ γλῶσσα
πῦρ. ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν
ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν

---

ein. — **v. 4.** *ιδου*) zeigt, dass keineswegs das zweite Gleichnis nur ein andres Analogon des v. 3 besprochenen sein soll, dass also das *και* (auch) nur den Übergang in ein neues Lebensgebiet markiert. Hier tritt sofort als neues tert. comp. hervor, dass die Schiffe, obwohl sie so gross sind (*τηλικ.*, wie II Makk. 12, 3) und dazu von schweren (heftigen) Winden (vgl. Prov. 27, 16) getrieben werden, doch mit fortgeführt, d. h. gelenkt werden von einem Steuerruder (*πηδ.*, wie Act. 27, 40), welches doch nur ein allerkleinster Teil des so grossen Schiffes ist. Das *οπου* steht statt *οποι*, das im N. T. nicht vorkommt. Der Zusatz ist notwendig, weil das Schiff ja nicht von dem Steuerruder an sich, sondern von dem dasselbe in Bewegung setzenden Willen (*ορμη*, impetus, wie Prov. 3, 25. Act. 14, 5) des Steuermanns gelenkt wird. Hier also handelt es sich darum, dass ein kleiner Teil im stande ist, dem Ganzen seine Richtung zu geben, also die grösste Wirkung auf dasselbe auszuüben. — **v. 5.** *ουτως και*) wie 1, 11. 2, 17, zeigt, dass die Pointe des Vergleichs v. 4 in der Kleinheit eines Teiles, verglichen mit seinen grossen Wirkungen, liegt, durch die sich die Zunge auszeichnet. Bem., wie diese Auszeichnung ein „Sich grosser Dinge rühmen" genannt wird, obwohl es sich um thatsächliche Wirkungen handelt, da die Form, in der die Zunge Vorzüge kundzugeben pflegt, das Rühmen ist. — *ιδου*) wie v. 4. Das *ηλικον* bezeichnet in frappantem Gegensatz den hohen Grad der Kleinheit eines Feuers im Verhältnis zu dem hohen Grade der Grösse (*ηλικην*) der Waldmasse (*υλην*, wie Jes. 10, 17), die es anzündet (*αναπτει*, wie Joel 1, 19. Mal. 4, 1). — **v. 6.** *και*) Auch die Zunge ist ein Feuer wegen der gleichen im weiten Umkreis verheerenden Wirkungen, die sie ausüben kann. Zum Bilde vgl. Prov. 16, 27. Bem. das Fehlen der Cop., wie 1, 12. 2, 13. Da *ο κοσμος* (Prov. 17, 4 LXX) *τ. αδικ.* die Zunge als den Inbegriff aller Ungerechtigkeit bezeichnet, also ihrem Wesen nach charakterisiert, kann es nicht Apposition zu *πυρ* sein, das hier allein nach seinen Wirkungen in Betracht kommt, sondern besagt, dass jede Art der Ungerechtigkeit mittels ihrer verübt wird. Dass sie sich als den Inbegriff alles Bösen unter unsern Gliedern darstellt, wird dadurch begründet (bem. das artikulierte Part.), dass sie es ist, die den ganzen Leib befleckt, d. h. alle Glieder desselben zu allen möglichen (mit Schuld befleckenden) Sünden verleitet, indem es von Wortsünden so leicht zu Thatsünden kommt. — *φλογιζουσα*) vgl. Psal. 97, 3. Dan. 3, 27. Mit Wiederaufnahme

τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης. 7 *πᾶσα γὰρ
φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων δαμά-
ζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ·* 8 *τὴν δὲ γλῶσ-
σαν οὐδεὶς δαμάσαι δύναται ἀνθρώπων. ἀκατάστατον κακόν,
μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου.* 9 *ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν κύριον*

---

des Bildes vom Feuer (vgl. 1, 11) wird die Zunge weiter charakterisiert als die, welche das Rad (Psal. 83, 14) der Geburt (1, 23), d. h. das von der Geburt an umlaufende Rad des menschlichen Lebens in Flammen setzt, sofern die rastlose Bewegung desselben das einmal entzündete Feuer (der Sünde) bald überall hin verbreitet. — *υπο τ. γεεννης*) kann, da die Hölle nirgends im N. T. schon gegenwärtig Aufenthaltsort des Teufels ist, sondern die Stätte des göttlichen Zornesfeuers (Mt. 5, 22), nur bezeichnen, dass die verderblichen Wirkungen der Zunge, wenn sie von der Hölle entzündet wird, zugleich die göttliche Strafe für die Zungensünden sind. — **v. 7f.** *γαρ*) Diese verderbliche Macht der Zunge wird dadurch begründet, dass sie so schwer zu regieren ist, also die Sünde so leicht Macht über sie gewinnt und, nachdem einmal die Zunge in ihren Dienst getreten, ihre Herrschaft immer weiter verbreitet (vgl. zu v. 2). Diese Schwierigkeit wird aber zunächst durch einen Gegensatz illustriert. — *τη φυσει τ. ανθρ.*) dat. instr., weil ausdrücklich jede Natur der Tiere (vgl. die Einteilung der Tierwelt Gen. 9, 2) als thatsächlich bezähmbar dargestellt wird durch die menschliche Natur, sofern es in der Erhabenheit der menschlichen über die Tiere begründet ist, dass diese von Menschen gebändigt werden und thatsächlich vielfach gebändigt sind (Perf.). — **v. 8.** Das betont gestellte *δαμασαι* (Mc. 5, 4) besagt, dass die Zunge zu bezähmen keiner vermag unter Menschen (bem. die gesperrte Stellung des *ουδεις—ανθρ.*). Die Hyperbel, die darin liegt, beschränkt sich von selbst durch 1, 18. Das *ακαταστ.* (1, 8) leitet zu v. 9 über, sofern angedeutet werden soll, dass auch da, wo sie einmal heiligem Zwecke dient, sie daneben ebenso zu unheiligem gebraucht wird: ein unbeständiges Übel ist sie, voll todbringenden Giftes. Es muss notwendig *η γλωσσα εστιν* ergänzt werden, um *μεστη* (Prov. 6, 34) anknüpfen zu können. Zur Sache vgl. Psal. 140, 4. — **v. 9** zeigt, dass die ganze Ausführung über die schwere Vermeidlichkeit und die verderbliche Wirkung der Zungensünden die Warnung v. 1f. unterstützen soll. Es muss vorgekommen sein, dass man im Zorn (1, 19) über die Unempfänglichkeit solcher, die sich nicht belehren und bekehren liessen, den Fluch aussprach. Die kommunikative Redeweise mildert nur den Vorwurf, sofern Jak. sich nicht von denen ausschliessen will, bei denen, wenn man nicht auf seiner Hut ist, dies vorkommen kann. Das absichtsvoll wiederholte *εν αυτη* steht in hebraisierender Weise rein instrumental, wie Lc. 22, 49. — *τον κυριον*) von Gott, wie 1, 7, der, wie 1, 27, zugleich als Vater bezeichnet wird, weil der Christ ihn als solchen insbesondere zu preisen (*ευλογ.*, wie Jud. 5, 2.

καὶ πατέρα, καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας· 10 ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα. οὐ χρή, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι. 11 μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς βρύει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν; 12 μὴ δύναται, ἀδελφοί μου, συκῆ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος σῦκα; οὔτε ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ.

13 τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας. 14 εἰ δὲ

Jes. 12, 1) hat. Zum Gegensatz des *καταρωμεθα* vgl. Gen. 27, 29. Röm. 12, 14. Dass die Menschen nach Gen. 1, 26 als nach seiner Ähnlichkeit gewordene bezeichnet werden, erschwert die Verschuldung des Fluchens. — **v. 10.** *ου χρη*) verb. impers. im Sinne von: es soll dieses nicht in solcher Weise geschehen. Das Fluchen ist an sich sündhaft und wird es doppelt, sofern das Hervorgehen von Loben und Fluchen aus demselben Munde selbst jenes entwertet und naturwidrig ist, wie die folgenden Gleichnisse zeigen. — **v. 11.** *μητι*) Verstärkung der verneinenden Frage, wie Mt. 7, 16. Mc. 4, 21: doch nicht etwa sprudelt die Quelle aus derselben Öffnung (*οπη*, wie Exod. 33, 22) das Süsse und das Bittere? Zu diesem Gegensatz vgl. Apok. 10, 9 f. — **v. 12.** *ποιησαι*) nach Analogie von *καρπον ποιειν* Gen. 1, 11: es kann doch nicht ein Feigenbaum Oliven tragen oder ein Weinstock Feigen? Vgl. Mt. 7, 16. Da kein Gewächs Früchte eines andern tragen kann, so ist dadurch das Tragen verschiedenartiger schlechthin ausgeschlossen. — *ουτε*) knüpft an die in der Frage liegende Verneinung an, um noch den Gedanken dahin zu steigern, dass salziges Wasser (*αλυκον*, wie Num. 34, 3) nicht süsses (also sein Gegenteil) hervorbringen kann.

v. 13. *τις*) Die Frage, wer unter ihnen weise und verständig (beides rein synonym, wie Deut. 1, 13. 4, 6, vgl. die ebenso synonymen Ausdrücke 1, 4. 27) sei, lenkt zu v. 1 zurück; denn indem sie sich zu Lehrern andrer aufwerfen, beanspruchen sie eben, dies in besondrem Grade zu sein. — *δειξατω εκ*) wie 2, 18: er weise nach aus seinem schönen (trefflichen, wohlgefälligen) Wandel (*αναστροφη*, schon Tob. 4, 14. II Makk. 5, 8) seine Werke, d. h. die Werke eines *σοφος* und *επιστημων*, wie er es zu sein beansprucht. Da die Weisheit überall das rechte Verhalten lehren soll, so kommt es bei dem Weisen nicht sowohl auf sein Lehren an, als vielmehr darauf, dass man aus seinem eignen Wandel ersehe, wie der Weise sich verhält, d. h. auf sein Beispiel. — *εν πραυτητι*) gehört zu *δειξατω*. Sanftmut, als Gegensatz alles zornmütigen, leidenschaftlichen Eiferns, gehört so sehr zum Wesen wahrer Weisheit, dass selbst die Art, wie man aus dem eignen Wandel das Verhalten eines Weisen aufweist, dadurch charakterisiert sein muss. Übergang zu dem *βραδυς εις οργην* 1, 19 und damit zum zweiten Stück dieses Abschnitts (v. 13—18). — **v. 14.** *ζηλον*) wie Hiob 5, 2 Synonymon von *οργη*, so hier

ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας. 15 οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης· 16 ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ καὶ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα. 17 ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής, μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος. 18 καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην.

Gegensatz von πραυτης, nach v. 11 als bitterschmeckend charakterisiert (und darum der Gegensatz alles καλον v. 13), ist leidenschaftlicher Eifer. Die Verbindung mit der Rechthaberei (εριθεια, vgl. Röm. 2, 8), der es nicht auf die Sache ankommt, sondern auf das Verfechten der eignen Meinung, zeigt, dass es sich um das leidenschaftliche Geltendmachen der angeblichen Weisheit (v. 13) im Belehren andrer (v. 1) handelt. — ψευδεσθε) bezeichnet das κατακαυχασθαι (2, 13) geradezu als ein lügenhaftes, das der Wahrheit, d. h. dem wahren Thatbestand (vgl. Prov. 29, 14. Röm. 2, 2) widerstreitet, sofern ein solcher trotz alles Rühmens seiner Weisheit nicht wahrhaft weise ist. — **v. 15.** αυτη η σοφια) scil. die mit ζηλ. κ. εριθ. verbundene, ist nicht eine von oben herabkommende (vgl. 1, 17), also nicht eine göttliche Gabe, wie die 1, 5 erbetene, sondern eine der Erde angehörige, aus dem individuellen Personleben herstammende (selbstische), dämonisch geartete. Bem. die schöne Klimax. — **v. 16.** οπου γαρ) begründet das über das Wesen dieser Weisheit Gesagte dadurch, dass, wo ihre Begleiterscheinungen (ζηλ. κ. εριθ.) auftreten, auch überall solches sich zeigt, das mit dem Wesen der wahren Weisheit unverträglich ist. — ακαταστασια) Subst. zu ακαταστατος (1, 8. 3, 8), ist die Unbeständigkeit, die, weil sie selbst nie dasselbe Verhalten einhält, unmöglich andern das rechte zeigen kann, verbunden mit jeder Art (vgl. 1, 17. 3, 7) von schlimmem (φαυλ., wie Prov. 22, 8) Thun (πραγμα, wie Gen. 19, 22. 44, 15), das demselben direkt widerspricht. — **v. 17.** η δε ανωθ. σοφ.) die im Gegensatz zu v. 15 in Wahrheit von oben herkommende Weisheit ist fürs erste rein, d. h. frei von Befleckung durch unlautere Motive, wie es ζηλ. κ. εριθ. sind. — επειτα) ohne δε, wie Joh. 11, 7, weil das, was auf das durch πρωτον Hervorgehobene folgt, nur einzelne Erscheinungsformen ihres Wesens selbst sind: danach friedfertig gesinnt (ειρηνικη, wie Gen. 42, 11. II Sam. 20, 19), milde in der Beurteilung der Fehler und Irrtümer andrer (επιεικης, wie Psal. 86, 5), leicht zu überzeugen (im Gegensatz zur Rechthaberei), voll Barmherzigkeit (als der christlichen Grundtugend 2, 13), die aber mit guten Früchten verbunden sein muss, wie 1, 27, nicht in leeren Worten bestehen, wie 2, 15f.; zuletzt: ihrer selbst gewiss (ohne ein διακρινεσθαι 1, 6. 2, 4) und ungeheuchelt (ανυποκριτος, wie Röm. 12, 9). — **v. 18.** δικαιοσυνης) gen. appos.: eine in normaler (gott-

IV, 1 πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν; 2 ἐπιθυμεῖτε, καὶ οὐκ ἔχετε· φονεύετε καὶ ζηλοῦτε, καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν· μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε, οὐκ

wohlgefälliger) Beschaffenheit bestehende Frucht, wie sie leidenschaftliches Eifern vergeblich zu erzielen sucht, wird, wie das mit Nachdruck voranstehende εν ειρηνη sagt, nur in Frieden (also von der friedsamen Weisheit v. 17) gesät, d. h. durch die Saat des Wortes (vgl. Mc. 4, 14), das man ausstreut, erzeugt. Das τοις ποιουσιν ist ablativischer Dat.: von denen, die Frieden stiften (vgl. Mt. 5, 9) statt den Frieden zu stören durch leidenschaftliches Eifern und Rechthaberei (v. 14). Durch diesen Abschluss wird es ganz klar, dass das Lehren v. 1, wozu man sich so beflissen drängte, auf das Bessern (Bekehren) der andern (näher der Ungläubigen) gerichtet war, das natülich bei dieser Art sein Ziel nicht erreichen, sondern nur Streit und Feindschaft hervorrufen konnte.

4, 1. ποθεν) mit rhetor. Nachdruck wiederholt, leitet das dritte Stück dieses Abschnitts ein, das den tiefsten Grund ihres leidenschaftlichen Eiferns aufdeckt (4, 1—12). — πολεμοι — μαχαι) rein synonym (vgl. 3, 13), im Gegensatz zu der ειρηνη 3, 18, sind Wortkämpfe und Streitigkeiten, wie sie das leidenschaftliche Eifern hervorruft — εντευθεν) wie II Makk. 2, 32, hier vorausweisend, wie das Demonstrativ 1, 27. Zur Frageform vgl. 2, 4. 21, 25. — ηδονων) eig. Wollüste (Sap. 7, 2. 16, 20), hier absichtlich von dem (ungestillten) Verlangen nach sinnlichem Genuss, das schon ebenso sündhaft ist (Mt. 5, 28), wie seine Befriedigung. Diese Zurückführung der in ihrer Mitte herrschenden Streitigkeiten auf die geheime Begehrlichkeit ist nur möglich, wenn es sich um die Kämpfe zwischen den armen Gläubigen und ihren besser situierten ungläubigen Volksgenossen handelt (vgl. 1, 9f.), auch das στρατευομενων εν τ. μελ. zeigt, dass die ηδοναι, welche sich bei den von ihnen erzeugten Kämpfen der Glieder, insbesondere der Zunge (3, 2. 6), als ihrer Organe bedienen, gegen andre Personen zu Felde liegen, wenn der geheime Neid gegen sie das tiefste Motiv ihres Streitens mit ihnen und Eiferns wider sie ist. — **v. 2.** επιθυμειτε) nimmt den Begriff der ηδοναι auf und steht objektlos, um den Gedanken recht scharf hervortreten zu lassen, dass die Begehrlichkeit an sich ihr Ziel (das εχειν) nicht erreicht. — φονευετε) charakterisiert das Zürnen (1, 19), wozu sie der geheime Neid wider die Reichen treibt, nach Mt. 5, 21f.; aber auch mit diesem so wenig als mit dem ζηλουν (der Äusserung des ζηλος 3, 14. 16) können sie erlangen, was sie begehren. — μαχ. κ. πολ.) zeigt deutlich, dass v. 2 nur erläutert, wie die ungestillte Begehrlichkeit und die feindselige Erregung gegen die, welche es besser haben, die geheimste Ursache der Kämpfe und Streitigkeiten (v. 1) ist, zu denen das leidenschaftliche Eifern bei ihrem Belehren- und Bessernwollen (3, 1) führt. Die Aussage über den eigentlichen Grund ihres ουκ εχειν setzt asyndetisch ein; es fehlt an dem 1, 5 geforderten

ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς· 3 αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσετε. 4 μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν; ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται. 5 ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει — πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν, 6 μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν — διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερη-

---

αιτεισθαι. — v. 3. αιτειτε) bedeutungslos mit dem Med. wechselnd, korrigiert gleichsam das Vorige. Kommt es auch vor, dass sie bitten, so empfangen sie doch nicht, weil sie auf üble Weise bitten, nämlich mit der Absicht, es in ihren Wollüsten zu verwenden. Nicht um die Befriedigung ihrer wirklichen Bedürfnisse handelt es sich bei ihnen, sondern um die Befriedigung ihrer Lüste, nicht im δαπαναν, sondern in den ηδοναι liegt das Sündhafte. — v. 4. μοιχαλιδες) im A. Tl. Sinne von Hos. 2, 4, weil jeder einzelne Gott die (eheliche) Treue bricht, indem er die Welt mehr liebt als Gott. Auch hier, wie 1, 27. 2, 5, ist der κοσμος der Inbegriff aller irdischen Güter und das Begehren danach als eine Freundschaft (φιλια im Gegensatz zu εχθρα, wie Prov. 15, 17) damit (gen. obj.) dargestellt, um den Gedanken an Mt. 6, 24 zu wecken. — ος εαν ουν) folgert aus dem Allgemeinsatz, dass, wer irgend die Welt lieb hat (bem. den absichtlich milden Ausdruck), sich mit eignem freien Willen unter jene Alternative stellt und so als Feind Gottes (Gegensatz von φιλος θεου 2, 23) darstellt (3, 6). — v. 5. η) oder, wenn ihr diese Alternative zu scharf findet, wähnt ihr (1, 26), dass die Schrift leere Worte macht (κενως, ohne Wahrheitsgehalt, (vgl. κενος 2, 20) wenn sie sagt (2, 23) — — ? Da die folgenden Worte nun einmal kein Schriftcitat sind, bilden sie eine Parenthese, welche im schärfsten Gegensatze zu dem κενως hervorhebt, wie das, was die Schrift sagt, aus dem eifersüchtigen Verlangen Gottes, den Geist des Menschen ganz zu besitzen, hervorgeht. Das adverbiale προς φθονον ist gewählt mit Bezug auf das dem μοιχαλιδες zu Grunde liegende Bild von der ehelichen Liebe Gottes zu den Seinen, die ihrer Natur nach keinem andern ihre Liebe gönnt, sondern eifersüchtig nach ihnen begehrt (bem. das verstärkende Comp. επιποθειν, wie Psal. 42, 2). Aus v. 4 her kann daher auch ο θεος als Subj. ergänzt werden. — το πνευμα) muss Objekt sein, da sonst ein solches ganz fehlt. Gemeint ist der natürliche Geist des Menschen (2, 26), den Gott bei der Schöpfung in uns Wohnung machen liess (Gen. 2, 7), und auf dessen Liebe er darum Anspruch macht. Zu κατωκισεν vgl. Gen. 47, 6. Deut. 2, 12. — v. 6. μειζονα — χαριν) bildet das antithetische Satzglied zu επιποθει κτλ. und kann daher nur Abschluss der Parenthese sein, deren Ausdruck schon durch das folgende Citat bestimmt ist: je mehr Gott verlangt (nach v. 5), desto mehr giebt er auch an Gnade (χαρις im Sinne von Hulderweis). — διο) vgl. 1, 21. Der durch die Parenthese unterbrochene Satz wird fallen

φάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. 7 ὑποτάγητε
οὖν τῷ θεῷ, ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ'
ὑμῶν· 8 ἐγγίσατε τῷ θεῷ, καὶ ἐγγίσει ὑμῖν. καθαρίσατε χεῖρας,
ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι. 9 ταλαιπωρήσατε
καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε· ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος με-
ταστραφήτω καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν. 10 ταπεινώθητε ἐνώ-

---

gelassen, und nun das Schriftcitat (λεγει, scil. η γραφη v. 5) als Folgerung aus dem Schlusssatz der Parenthese eingeführt. Vgl. Prov. 3, 34 LXX, nur steht mit Bezug auf v. 4 ο θεος statt κυριος. Dass der Freund der Welt Gottes Feind ist, erhellt daraus, dass Gott auch seinerseits sich feindselig ihm entgegenstellt. Bem., wie die Weltliebe zugleich als Hochmut (Gott gegenüber) gefasst wird, weil der Mensch besser zu wissen meint, was ihm frommt, als Gott, der ihm das irdische Gut versagt; und wie umgekehrt der ταπεινος im Sinne von 1, 9 als Gott liebend (1, 12. 2, 5. 23) gedacht wird. — v. 7. υποταγητε) Es verletzt die pflichtmässige Unterordnung unter Gott, wenn der in gedrückter Lage befindliche (Arme), von Weltliebe getrieben (v. 4), nach einem besseren Lose begehrt (v. 2). — αντιστητε) vgl. Jerem. 49, 19. Mal. 3, 15. Da der Teufel zu solchem pflichtwidrigen Verhalten versucht, gilt es, ihm Widerstand zu leisten. Die Folge davon (και) wird sein, dass er nicht nur keinen Erfolg hat, sondern alle weiteren derartigen Versuche unterlässt (φευξεται απο, wie Apok. 9, 6). — v. 8. εγγισατε) vgl. Jes. 29, 13. Hos. 12, 6, um bei ihm Hilfe zu suchen zu solchem Vorgehen, die ihm dann auch in ganz entsprechender Weise zuteil wird. Um aber Gott nahen zu können, müssen sie zuvor ihre Hände reinigen (vgl. Sir. 38, 10) von der ihnen anklebenden Sünde. Es erhellt daraus, dass bei dem στρατ. εν τ. μελεσιν v. 1 doch auch die Hände nicht immer unbefleckt blieben von unrechtmässigen Eingriffen in das Gut der Reichen. — αγνισατε) vgl. Exod. 19, 10, gewählter Ausdruck für die zum Nahen zu Gott erforderliche reinigende Weihe. Auch die Geteiltheit der Seele (vgl. 1, 8) zwischen Weltliebe und Liebe zu Gott (v. 4) bringt also schuldvolle Befleckung des Herzens mit sich. — v. 9. ταλαιπωρησατε) steht hier vom Gefühl des inneren Zerbrochenseins (vgl. Jerem. 4, 13), das sich in Klagen und Weinen (Lc. 6, 25) äussern wird. Wenn solche Busstrauer ihr Lachen (γελως, wie Hiob 8, 21) in Trauer und ihre Freude in Niedergeschlagenheit verwandeln soll, so kann dabei nicht an weltliche Lustigkeit gedacht werden, zu der sie nach dem ganzen Kontext durchaus keinen Anlass hatten, sondern nur an die Freude über ihren Christenstand, dem ihr Verhalten nicht entsprach. Zu dem seltneren μεταστραφητω vgl. IV Makk. 6, 5. — v. 10. ταπεινωθητε) vgl. Sir. 2, 17, aor. pass. im medialen Sinne: demütigt euch vor dem Herrn (Gott), hier von der Trauer solcher Selbstdemütigung. Zu dem Gegensatz des υψουν vgl. Ezech. 17, 24. Mt. 23, 12. Erst dann werden sie wahrhaft zu der Höhe

πιον κυρίου, καὶ ὑψώσει ὑμᾶς. 11 μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί. ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον· εἰ δὲ νόμον κρίνεις, οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου ἀλλὰ κριτής. 12 εἷς ἐστιν νομοθέτης καὶ κριτής, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ δὲ τίς εἶ, ὁ κρίνων τὸν πλησίον;

---

13 Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες· σήμερον ἢ αὔριον πορευσόμεθα εἰς

---

gelangen, von der 1,9 geredet. — **v. 11f.** folgt abschliessend die Ermahnung, sich nicht der geforderten Busse dadurch zu entziehen, dass einer die Schuld der durch jene gehässigen Streitigkeiten v. 1 gesteigerten Zerwürfnisse mit den ungläubigen Volksgenossen auf den andern schiebt. — *καταλαλειτε*) c. gen., wie Psal. 101, 5. Hiob 19, 3. Darin, dass einer Böses wider einen Bruder redet, liegt zugleich, dass man sich zum Richter über ihn aufwirft. Der rückweisende Art., der durch das *αυτου* noch verstärkt wird, macht es fühlbar, wie schuldbar solches Verhalten dem (christlichen) Bruder gegenüber ist. Wenn man damit ein Gesetz (als zu streng oder als ungerecht) verleumdet und verurteilt, so kann das nur Mt. 7, 1 sein, welches Gebot zu dem *νομος τελ.* 1, 25 gehört. Damit aber ist man kein Gesetzesthäter, wie man es nach 1, 22 sein soll, sondern ein Richter, der nur das Gesetz auf andre anwenden und es event. verbessern will. — **v. 12.** *εις*) ist, anders als 2, 19, Subj., und das artikellose *νομοθετης* (vgl. Psal. 9, 21) *και κριτης* Prädikat. Der, welcher (mit Beziehung auf Mt. 7, 1) als Gesetzgeber und Richter bezeichnet wird, kann nur Christus sein, der auch nach 5, 9 Richter ist. — *ο δυναμενος*) Apposition zu *εις*: nämlich der, welcher erretten und verdammen kann (vgl. Mt. 10, 28). Nur wer die Macht hat, über Heil und Verderben zu entscheiden, kann auch ein Gesetz geben, welches bestimmt, wem beides zuteil werden soll, und dieses Gesetz richterlich anwenden. — *συ δε τις ει*) vgl. Röm. 14, 4. Zu *τον πλησιον* vgl. Lev. 19, 11.

4, 13—5, 12. Dritter Hauptabschnitt des Briefes, der wieder zu dem Gegensatz der (ungläubigen) reichen und der (gläubigen) armen Juden (1, 9f. 2, 5ff.) zurückkehrt und zunächst sich direkt an die ersteren wendet. Dass in den Gemeinden selbst, an die der Brief gerichtet, nach der Art, wie sie wiederholt charakterisiert sind, sich solche geldstolze Handelsjuden befanden, wie sie im Folgenden vermahnt und mit dem sichern Gericht bedroht werden, ist eine augenscheinliche Unmöglichkeit. Das Warnungswort an sie (4, 13—5, 6) bildet nur die Folie für die Ermahnung an die (christlichen) Brüder (5, 7—12) und zeigt, dass Jak. erwarten konnte, wie auch ein ernstes Wort von ihm an seine ungläubigen Volksgenossen, wenn es ihnen durch die Leser zu Ohren kam, nicht ohne Eindruck

τήνδε τὴν πόλιν καὶ ποιήσομεν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν ἕνα καὶ ἐμπορευσόμεθα καὶ κερδήσομεν, 14 οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε, τῆς αὔριον ποία ἡ ζωὴ ὑμῶν — ἀτμὶς γάρ ἐστε ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη —, 15 ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς· ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ ζήσομεν καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο. 16 νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν· πᾶσα καύχησις

---

bleiben werde (vgl. zu 1, 11). — *αγε νυν*) Verstärkung der Aufforderung. Das *νυν* markiert, dass die Ermahnung sich jetzt, nachdem sie die zur Busse ermahnt, die sich falsch ihnen gegenüber benehmen, zu ihnen selbst wendet. — *οι λεγοντες*) charakterisiert ihre prahlerische Selbstvermessenheit, welche zeigt, dass es nicht ihr Reichtum an sich ist, um deswillen sie 5, 1 ff. bedroht werden, sondern die fleischliche Sicherheit und der geldstolze Hochmut, die derselbe erzeugt hat. Das *σημερον η αυριον* hebt sehr plastisch hervor, wie sie Tag und Stunde der Abreise sich vorbehalten, sonst aber alles sich genau festzusetzen getrauen. Die Stadt, wohin die Reise geht, kann natürlich nicht genannt werden, aber es wird mit dem deiktischen Demonstrativ auf die hingewiesen, die der Handelsmann gerade im Auge hat: wir wollen in die Stadt dort reisen und daselbst ein Jahr zubringen (*ποιησαι* c. acc., wie Act. 15, 33. 20, 3). Er bestimmt die Zeit seines Aufenthalts ganz genau voraus, und weiss, dass sein Handeltreiben (*εμπορευεσθαι*, vgl. Gen. 34, 10. I Reg. 10, 15) daselbst gewinnbringend sein werde. — **v. 14.** *οιτινες*) motiviert den in v. 13 liegenden Tadel: die ihr doch nicht wisset (*επιστασθε*, vgl. Hiob 14, 21. Act. 10, 28) hinsichtlich des morgenden (*αυρ.* scil. *ημερας*, wie Lev. 19, 6. Lc. 10, 35) Tages (bem. den nachdrücklich vorangestellten Gen., der zu *ζωη* gehört), wie es mit eurem Leben sein wird. Die Parenthese *ατμις — αφαν.* begründet dieses Nichtwissen: denn ein Rauch (vgl. Gen. 19, 28. Ezech. 8, 11) seid ihr, der ja (bem. das artikulierte Part. nach dem artikellosen Subst., wie v. 12) auf kurze Zeit (*προς ολιγον*, wie Sap. 16, 6) erscheint, dann auch wieder verschwindet. Bem. das Wortspiel zwischen *φαινομενη* u. *αφανιζομενη*, wie ähnlich Mt. 6, 16. Vgl. zum Bilde Psal. 102, 4. — **v. 15.** *αντι*) knüpft über die Parenthese und den Relativsatz *οιτινες — υμων* hinweg an *λεγοντες* an. Bem. den artikulierten acc. c. inf., wie v. 2. — *ο κυριος*) von Gott, wie 1, 7. 3, 9: wenn es in Gottes Willen gestanden haben wird, werden wir sowohl leben, als auch dies oder jenes thun. Zur Sache vgl. I Kor. 4, 19. — **v. 16.** *νυν δε*) setzt dem, was sie thun sollten, entgegen, was sie in dem v. 13 gesetzten Falle thatsächlich thun. Da damit ein neues Hauptverbum gegeben ist, das, ebenso wie v. 13 *οι λεγοντες*, das Verhalten der Angeredeten beschreibt, so wird der begonnene Satz anakoluthisch abgebrochen, ehe die mit *αγε νυν* indizierte Aufforderung gekommen ist. Das *εν* steht nicht, wie 1, 9, vom Grunde des Rühmens, sondern von den prahlerischen Reden (*αλαζονειαι*, vgl. II Makk. 15, 6. Sap. 5, 8), in denen sich ihr Selbstruhm

τοιαύτη πονηρά ἐστιν. 17 εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν. V, 1 ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις. 2 ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν, καὶ τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν, 3 ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται, καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται καὶ φάγεται τὰς

äussert. Jedes solches nach v. 14 völlig grundlose Rühmen ist böse. Vgl. dagegen 1, 9. — **v. 17.** *ειδοτι ουν*) folgert aus dem *πασα*: wenn schon jedes solches Rühmen (also auch das leichtfertige, wobei man nur an Gott nicht denkt, oder das Rühmen solcher, die Gott nicht kennen) schlecht ist, so ist es für einen, welcher weiss, treffliches, lobenswertes zu thun, d. h. zu sprechen, wie man nach v. 15 sprechen soll, wenn er es nicht thut, geradezu Sünde. Bem. das mit Nachdruck voranstehende *αμαρτια*, das dem Verfasser also mehr ist als ein *πονηρον* (2, 4). Zum Gedanken vgl. Lc. 12, 47. Hervorgehoben aber wird dieses, weil die Angeredeten, so vieles sie auch (als ungläubige Juden) nicht wissen, in dem v. 15 ausgedrückten Bewusstsein über unsre völlige Abhängigkeit von Gott mit dem Verf. ganz eins sind. Gläubigen Gemeindegliedern gegenüber wäre die ausdrückliche Provozierung auf dies ihr Wissen einfach unbegreiflich. — **5, 1.** *αγε νυν*) nimmt das *αγε νυν* von 4, 13 wieder auf, weil ja die dadurch indizierte Aufforderung noch garnicht gekommen, vielmehr nur der unverantwortliche (4, 17) prahlerische Hochmut der Angeredeten charakterisiert ist, die nun als die Reichen direkt bezeichnet und im schneidenden Gegensatz zu ihren selbstgewissen Zukunftsplänen (4, 13) aufgefordert werden, über das nahende Gericht zu wehklagen (*ολολυζειν*, wie Jes. 13, 6. 15, 3). Ihr Weinen, welches dasselbe begleiten soll, ist also nicht ein Ausdruck der Busse, wie 4, 9, sondern ein Weinen über die *ταλαιπωριαι* (vgl. Psal. 140, 11), d. h. die vernichtenden Schläge, die sie treffen werden, und bereits im Herankommen begriffen sind (*επερχομ.*, vgl. Prov. 3, 25). Diese kategorische Gerichtsandrohung ohne jede Bussmahnung macht es unzweifelhaft, dass die Reichen ungläubige Juden sind. — **v. 2.** In der Weise der alten Propheten sieht Jak. bereits das kommende Gericht hereingebrochen: ihr Reichtum ist verfault (*σεσηπεν*, vgl. Hiob 19, 20. Psal. 38, 6), ihre Gewänder sind mottenfrässig geworden. Vgl. Hiob 13, 28. Jes. 51, 8. Mt. 6, 19. — **v. 3.** *κατιωται*) vgl. Sir. 12, 10f.: ihr Gold und Silber ist, wie sonst nur unedle Metalle, von Rost aufgezehrt, wodurch klargestellt, dass das Ganze nur symbolische Darstellung des zunächst in den vorbereitenden Gottesgerichten über ihr Besitztum hereinbrechenden Verderbens ist. — *ο ιος αυτ.*) anders als 3, 8, vom Rost (Ezech. 24, 6. 11f. Bar. 6, 12), der ihnen zum Zeugnis sein wird (*εις μαρτυριον*, vgl. Gen. 31, 44. Deut. 31, 26) scil., dass das Gericht nun auch ihnen selbst naht. — *φαγεται τ. σαρκ. υμ.*) symb. Bezeichnung

σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.
4 ἰδοὺ ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας
ὑμῶν, ὁ ἀφυστερημένος ἀφ' ὑμῶν, κράζει, καὶ αἱ βοαὶ τῶν
θερισάντων εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαὼθ εἰσελήλυθαν. 5 ἐτρυ-
φήσατε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐσπαταλήσατε, ἐθρέψατε τὰς καρδίας
ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. 6 κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε τὸν δί-
καιον· οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν.

---

ihres eignen Unterganges nach Vorstellungen, wie II Reg. 9, 36. Lev. 26, 29. Apok. 19, 18. — ως πυρ) vgl. Jes. 30, 27. Psal. 21, 10. Die Inkonzinnität der Bilder (Rost — Fressen des Fleisches — Feuer), zeigt, dass es sich nur um symbolische Darstellung des göttlichen Gerichts handelt. — εθησαυρισατε) absolut, wie Psal. 39, 7: ihr habt Schätze gesammelt in Tagen, wie es die in der Prophetie (Num. 24, 14. Deut. 4, 30) verheissenen letzten Tage sind (bem. das Fehlen des Art.), wo also das Gericht unmittelbar bevorsteht. — **v. 4.** ιδου) wie 3, 4, weist auf die zu Tage liegenden Sünden der Reichen hin: siehe den Lohn der Arbeiter, die eure Felder gemäht haben (vgl. Lev. 25, 11), der (eurerseits) ihnen vorenthaltene (αφυστ., wie Nehem. 9, 20. Sir. 14, 14), schreit selbst um Rache (vgl. Gen. 4, 10 und zur Sache Deut. 24, 14), und das Geschrei der Schnitter (vgl. Exod. 2, 23) ist gekommen in die Ohren Jehova Zebaoths (nach Psal. 18, 7. Jes. 5, 9). Es geht sicher auf bestimmte Erfahrungen, wonach die Reichen den Armen, die in ihrem Dienst das Brot suchen mussten, den Lohn kürzten (vgl. 2, 6). — **v. 6.** ετρυφησατε) vgl. Jes. 66, 11, nachher noch gesteigert in dem εσπαταλησατε (Ezech. 16, 49), bezeichnet ihre Schwelgerei und Üppigkeit. Das επι της γης steht in scharfem Kontrast zu dem Herrn im Himmel, der die Klagen wider sie hört. — εθρεψατε) Ihr habt geweidet eure Herzen, d. h. ihnen volle Befriedigung gewährt, wie man Vieh auf der Weide mästet, und zwar zu einer Zeit, wo das Gericht euch schon eben so gewiss war, wie dem Vieh sein Tod am Schlachttage (Jerem. 12, 3). — **v. 6.** κατεδικασατε, wie Hiob 34, 29. Psal. 94, 21; bem. die durch das Asyndeton geschärfte Klimax: ihr habt verurteilt, ja gemordet den Gerechten (Sap. 2, 12), der es also in keiner Weise verdient. Mit diesem Vorwurf fällt jede Möglichkeit, die Reichen als Glieder der Gemeinde zu denken, dahin, da der Unschuldige, den sie verurteilt haben, ja nur unter den messiasgläubigen Juden gesucht werden kann (vgl. 2, 6). Ob bei dem εφον. an wirkliche Todesurteile, die man wider sie erwirkte, zu denken, ist bei der absichtlich starken Sprache nicht zu entscheiden (vgl. 4, 2). Jedenfalls waren die Gläubigen jeder Unbill ihrer ungläubigen Verfolger ausgesetzt gewesen. — ουκ αντιτασσεται) malt das widerstandslose Dulden des Gerechten nach Mt. 5, 39, das um so mehr die Rache Gottes auf seine Verfolger herabzieht, und bildet den Übergang zu der Ermahnung, dabei zu verharren (v. 7).

7 μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοί, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ
κυρίου. ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς,
μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ ἕως λάβῃ πρώϊμον καὶ ὄψιμον· 8 μα-
κροθυμήσατε καὶ ὑμεῖς, στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὅτι ἡ
παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν. 9 μὴ στενάζετε, ἀδελφοί, κατ'
ἀλλήλων, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν
ἕστηκεν. 10 ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθείας καὶ
τῆς μακροθυμίας τοὺς προφήτας, οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι
κυρίου. 11 ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας. τὴν ὑπομο-
νὴν Ἰὼβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος κυρίου εἴδετε, ὅτι πολύ-

---

v. 7. μακροθυμησατε) wie Hiob 7, 16. Hier wird ganz klar, dass e αδελφοι die christlichen Brüder sind (1, 9), welche den Frevel der (ungläubigen) Reichen, weil deren Gericht sicher und unverweilt kommt (ουν), gelassen dulden und dabei verharren sollen bis (εως c. gen., wie Psal. 61, 7) zur Wiederkunft des (erhöhten) Herrn, d. i. Christi. Zu dem christlichen term. techn. παρουσια vgl. I Kor. 15,23. I Thess. 2,19. — ιδου) lebhafter Hinweis auf das Beispiel aus dem Naturleben, vgl. Sir. 6, 18: der Landmann wartet (εκδ. εως c. conj., wie Hebr. 10, 13) auf die köstliche Frucht der Erde, indem er sich geduldet ihretwegen, bis sie empfangen hat den Frühregen und Spätregen. Erg. υετον, das in den LXX (Deut. 11, 14. Jerem. 5, 24. Joel 2, 23) nie fehlt. — **v. 8.** στηριξατε) wie Psal. 51, 14. Apok. 3, 2. Zu solcher Ausdauer muss das so leicht wankende Herz (vgl. 1, 9) gefestigt werden. Zu ηγγικεν vgl. Mt. 10, 7. Mc. 1, 15. — **v. 9.** στεναζετε) mit κατ αλληλ. verbunden, wie Hiob 31, 38 mit επ εμοι, ist ein anklagendes Seufzen über die Glaubensgenossen, die man beschuldigt, das Missverhältnis zu den Ungläubigen veranlasst zu haben (vgl. zu 4, 11f.), daher unter das Verbot von Mt. 7, 1 gestellt. — ο κριτης) kann nach v. 7f. nur Christus sein (vgl. zu 4, 12), der vor der Thür steht, also ganz nahe ist, vgl. Mt. 24, 33, und zum Plur. Psal. 78, 23. Prov. 5, 8. — **v. 10.** υποδειγμα) wie Sir. 44, 16. II Makk. 6, 28: nehmt als ein Beispiel der Leidenserfahrung (κακοπαθεια, wie II Makk. 2, 26f.) und der Ausdauer darin die Propheten, welche im Auftrage Gottes geredet haben (ελαλ. εν τ. ον., wie Dan. 9, 6), und darum den nächsten Anspruch darauf hatten, von Leiden verschont zu bleiben. Zur Sache vgl. Mt. 5, 12. — **v. 11.** μακαριζομεν) wie Gen. 30, 13. Hiob 29, 11. Das part. aor. bezeichnet ihre Bewährung in der Geduld als eine abgeschlossene Thatsache. Als Beispiel wird auf die Geduld Hiobs hingewiesen, von der sie (bei der Schriftlesung in der Synagoge) gehört, und in dessen Geschichte sie das Ende gesehen haben, das Gott herbeiführte, weil er nach seiner Herzensgüte und seinem Erbarmen (οικτιρμων, wie Exod. 34, 6. Psal. 145, 8)

σπλαγχνός ἐστιν κύριος καὶ οἰκτίρμων. 12 πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.

---

13 *Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω. εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω.* 14 *ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρε-*

---

endlich das Los des frommen Dulders wenden musste. — **v. 12** muss eng zum Vorigen gehören, da ja v. 13 wieder an v. 10 anknüpft. — *μη ομνυετε*) c. acc., wie gewöhnlich im Griech., vgl. auch Hos. 4, 15. Das *κατεδικασατε* v. 6 setzt Beschuldigungen voraus, denen gegenüber sie ihre Unschuld beteuerten. Über die Schwurformeln vgl. Mt. 5, 34f. (woher auch das ausnahmslose Eidverbot entlehnt); doch wird es auch hier üblich gewesen sein, Himmel und Erde zu Zeugen anzurufen, wenn sie die Wahrheit der neuen Botschaft, die sie brachten, beteuerten. Zu der Imperativform *ητω* (statt *εστω*) vgl. I Makk. 10, 31. I Kor. 16, 22. Abweichend von Mt. 5, 37 wird verlangt, das ihr Ja ein Ja, d. h. eine hinterhaltslose, nicht auf Täuschung berechnete Bejahung sei, womit jedes Bedürfnis eidlicher Beteuerung fortfällt. Man meint durch dasselbe menschlichem Gericht (*καταδικαζειν* v. 6) zu entgehen und fällt unter göttliches, das nach dem Eidverbot Christi richtet. Zu *πιπτειν υπο* vgl. II Sam. 22, 39. Psal. 18, 39.

5, 13—20. Der Briefschluss. — *κακοπαθει*) knüpft an *κακοπαθειας* v. 10 an und kehrt damit zu der Leidenslage zurück, die der Eingang (1, 2—18) besprach, nur dass dort von den gemeinsamen Leiden der Leser die Rede war, jetzt von den individuellen, die einzelne unter ihnen treffen. Der den hypothetischen Satz vertretende asyndetische Indik. (I Kor. 7, 18. 21. 27) bedarf keines Fragezeichens. Durch den Gegensatz des *ευθυμει* (Act. 27, 22. 25) soll die Vorstellung ausgeschlossen werden, als habe man nur im Leiden Anlass zu beten, als sei nur an Bittgebet gedacht. Absichtlich wird nicht der Fall gesetzt, wo es einem gut geht, weil die Frage, ob man nichts mehr zu wünschen hat und von keiner Not mehr bedrückt wird, jeder nur für sich beantworten kann; daher das subjektive: ist einer wohlgemut, so singe er Loblieder (*ψαλλ.*, wie Psal. 18, 50. I Kor. 14, 15). — **v. 14.** *ασθενει*) wie Mt. 10, 8. Mc. 6, 56, von leiblicher Krankheit als dem individuellsten Leiden. — *προσκαλεσασθω*) vgl. Gen. 28, 1: er rufe herbei zu sich (natürlich durch andre) die Ältesten der Gemeinde. Dass das gesamte Presbyterium gemeint ist, das im Namen der Gemeinde handelt, besagt der Art. durchaus nicht, der nur auf die bestimmten Personen, welche Älteste in der Gemeinde des Kranken sind,

*σβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν, ἀλεί-
ψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου.* 15 *καὶ ἡ εὐχὴ τῆς
πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κἂν
ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.* 16 *ἐξομολογεῖσθε
οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων,
ὅπως ἰαθῆτε. πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.* 17 *Ἠλείας*

---

hinweist. Es wird, genau wie Act. 11, 30, als selbstverständlich vorausgesetzt, dass die messiasgläubigen Juden, auch wenn sie noch die Synagoge besuchen und offiziell unter ihrer Jurisdiktion stehen (2, 2. 6), doch für ihre gemeinsamen Angelegenheiten sich ihre eignen Ältesten gewählt haben. Da dies selbstverständlich die Würdigsten und Gereiftesten der Einzelgemeinde sind, so wird ihnen am ehesten das allein verheissungsvolle gläubige Gebet (1, 6) zugetraut; denn sie sollen über den Kranken (*επ αυτον*, wie 2, 7) beten, indem sie ihn im Auftrage Christi (*εν ονομ. τ. κυρ.*, wie v. 10) mit Öl salben. Nach Mc. 6, 13 hatte Jesus seinen Jüngern diesen Auftrag gegeben, um auf die Anwendung dieses schlichtesten Heilmittels die göttliche Wunderhilfe herabzuflehen, und dass wir nur hier noch den letzten Rest dieser Gemeindesitte finden, zeugt für das hohe Alter dieses Briefes. — **v. 15.** *ευχη*) wie Prov. 15, 8. 29. Hiob 16, 17. Das Gebet des Glaubens (also nicht das Ölsalben oder irgend ein mit seinem Amte verbundenes *χαρισμα* des Ältesten) wird den Kranken retten (vom Tode, wie Mt. 8, 25. Mc. 5, 23), und der Herr, in dessen Auftrage man ihn mit Öl gesalbt hat (v. 14), wird ihn aufrichten (vom Krankenlager, wie Mc. 1, 31). — *καν*) wie Mc. 5, 28. Hebr. 12, 20: auch wenn er einer wäre, der Sünden begangen hat, d. h. der seine Krankheit durch früheres Sündenleben sich zugezogen (wie Mt. 9, 2), wird ihm vergeben werden. — **v. 16.** *ουν*) setzt voraus, dass der Erkrankte, der den Ältesten herbeirufen liess, sich in dem v. 15 hervorgehobenen speziellen Fall selbst von seiner Sündenlast bedrückt gefühlt und nach Vergebung verlangt hat. Wenn aber daraus gefolgert wird, dass sie einander ihre Sünden bekennen (*ἐξομολ.*, wie Mc. 1, 5) und für einander beten sollen, so bestätigt sich daraus nur, dass nicht die Ältesten kraft eines besonderen *χαρισμα*, sondern nur als gläubige Brüder ihnen diesen Dienst leisten sollen, den also (falls etwa kein Ältester zur Hand ist) auch jedes andre Gemeindeglied leisten kann. Ebenso setzt das *οπως ιαθητε* (vgl. Gen. 20, 17. Exod. 15, 26) als selbstverständlich voraus, dass die Krankheit nicht geheilt werden kann, wenn nicht zuvor ihre Ursache (durch Sündenvergebung) gehoben ist. — *πολυ ισχυει*) vgl. Phil. 4, 13, hebt noch einmal nachdrücklich hervor, dass es nicht eine besondere Gabe oder das angewandte Heilmittel ist, das die Heilung bewirkt, sondern die Macht des Gebets (*δεησις*, wie Psal. 22, 25. II Chron. 6, 19. Dan. 9, 3), wenn es in Wirksamkeit tritt, d. h. kraft der ihm innewohnenden Wirksamkeit. Das *ενεργουμενη* ist also gegen den klassischen Gebrauch medial gebraucht, wie stets bei Paulus. — **v. 17.** *αν-*

ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, καὶ προσευχῇ προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι, καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ, 18 καὶ πάλιν προσηύξατο, καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν ἔδωκεν καὶ ἡ γῆ ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν αὐτῆς.

19 ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, 20 γινώσκετε, ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου αὐτοῦ καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

θρωπος) Weil er ein Mensch, wie wir, und von gleicher Beschaffenheit mit uns (*ομοιοπαθης*, wie Sap. 7, 3. IV Makk. 12, 13), ist sein Beispiel durchaus massgebend. — *προσευχη προσηυξατο*) Verstärkung des Verbalbegriffs, wie Gen. 2, 17. Exod. 21, 17. Der Genit. des Inf. zur Bezeichnung der Absicht ist in den LXX sehr häufig. Dass er gebetet habe, damit es nicht regne (*βρεξαι*, wie Apok. 11, 6, im A. T.: regnen lassen) ist aus I Reg. 17, 1 erschlossen; die 3½ Jahre sind gegen I Reg. 18, 1 nach dem Schema der Unglückszeit Dan. 7, 25. 12, 7 (vgl. Apok. 11, 3) bestimmt. — **v. 18** nach I Reg. 18, 42 ff. Zu *υετον εδωκεν* vgl. Act. 14, 17, zu dem transitiven *εβλαστησεν* Gen. 1, 11.

v. 19 f. Das Schlusswort, an die Fürbitte für den sündigenden Bruder (v. 16) anknüpfend, bringt mit dem Hinweis auf den Segen wahrhaft bessernder Thätigkeit (im Gegensatz zu dem 3, 13—18 bekämpften falschen Bekehrungseifer) die Rechtfertigung des Briefes und den Ausdruck seiner Wünsche für die Leser. — *πλανηθη*) aor. pass. im medialen Sinne, wie 4, 10. Gemeint ist ein Abirren von der Wahrheit des Evangeliums (1, 18), sofern dasselbe die Erfüllung des göttlichen Willens fordert (1, 21 f.). — *επιστρεψη*) wie Sir. 18, 12. Sap. 16, 7. — **v. 20.** *γινωσκετε*) auf *αδελφοι* v. 19 bezüglich, beginnt den Nachsatz: so wisset, dass wer wirklich einen Sünder bekehrt hat, sodass er aus der Verirrung (*πλανη*, wie Sap. 1, 12) seines Weges, d. h. seiner Lebensweise herausgekommen (vgl. Ezech. 33, 9. 11), eine Seele erretten wird aus dem Tode, dem der Sünder (wenn er sich nicht bekehrt, vgl. zu 1, 15) verfällt. — *καλυψει*) wie Psal. 85, 3, d. h. er wird machen, dass infolge seiner Bekehrung eine Menge von Sünden, die jener begangen, vergeben wird.

ΠΕΤΡΟΥ Α.

I, 1 Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας 2 κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.

1, 1. εκλεκτοις) bezieht sich nicht, wie Num. 11, 28. Psal. 105, 6, auf die Erwählung zum Eigentum Gottes, sondern, wie Jak. 2, 5, auf die Erwählung zum Besitz der himmlischen κληρονομια (v. 4), infolge derer sie auf Erden Fremdlinge (παρεπιδημοι, wie Gen. 23, 4. Psal. 39, 13) sind. Diese allgemeine, mit der Eigentümlichkeit des Briefes zusammenhängende Charakteristik der Leser als Christen wird näher bestimmt durch den Gen. der Zugehörigkeit διασπορας (Jak. 1, 1). Jede bildliche Fassung des Ausdrucks wird hier speziell ausgeschlossen durch das danebenstehende παρεπιδ., das nur ein darin selbstverständlich enthaltenes Moment bezeichnen könnte, und durch den Gen. der Länder, in denen die gläubig gewordenen Juden zerstreut leben, vgl. Joh. 7, 35. — **v. 2.** κατα) knüpft an das Verbaladjektiv εκλεκτοις an: in Gemässheit göttlichen Vorherwissens (προγνωσις, wie Judith 11, 19). Zur Sache vgl. Röm. 11, 2. — πατρος) wie Jak. 1, 27. 3, 9, doch ohne και, weil θεου artikellos, von der väterlichen Liebe, nach welcher er Israel zu seinem Volke erwählt (Deut. 7, 6 ff.) und darum auch vorausgewusst hat, dass die Glieder dieses Volkes zur κληρονομια gelangen werden. — εν αγιασμω πνευματος) wie Ezech. 45, 4, bezeichnet den Weiheakt, in welchem sie zu Gottes Eigentum ausgesondert sind, d. h. die Taufe, welche als eine Geistesweihe bezeichnet wird, sofern in ihr durch die Mitteilung göttlichen Geistes sie Gott angeeignet werden. — εις) wie κατα und εν von εκλεκτοις abhängig, bezeichnet als Zweck der Erwählung: Gehorsam gegen Gott, wie er den ihm zum Eigentum Geweihten ziemt, und Besprengung mit dem Blute Jesu Christi, wodurch die Gottgeweihten von aller Schuldbefleckung, die sie unfähig macht, Gottes Eigentum zu sein, gereinigt werden. Zu ραντισμον vgl. Num. 19, 9. Hebr. 12, 24. Klar ist die Reminiszenz an Exod. 24, 7 f., wodurch die Erwählten zugleich als Glieder eines neuen Bundes dargestellt werden, vgl. Mc. 14, 24. I Kor. 11, 25. — χαρις) von der göttlichen Huld

3 Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς
ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν, 4 εἰς
κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον, τετηρη-
μένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς 5 τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρου-

(in den LXX für חן), die den Erwählten gewiss ist, und mit der Heil (ειρηνη, in den LXX für שלום), das die Folge davon ist, ihnen fortgesetzt gemehrt werden soll (πληθυνθειη, vgl. Dan. 3, 31. 6, 25). Zu der Vorstellung von der Mehrung der göttlichen Huld vgl. Jak. 4, 6.

1, 3—12. Einleitung des Briefes. — *ευλογητος ο θεος*) vgl. Gen. 9, 26. Dan. 3, 28. Hier heisst Gott zugleich der Vater unsres Herrn Jesu Christi, weil es sich um etwas handelt, das er durch die Erhebung des Sohnes (Psal. 2, 7) zur messianischen Herrschaft (in der Auferweckung) vollzogen hat. — *αναγεννησας*) Zur Sache vgl. Jak. 1, 18; doch deutet das *ανα* auf ein früheres Leben hin, das des in dem neuen Geschenkten schmerzlich entbehrte. Ähnlich wie v. 2 das *εκλεκτοις*, wird das *αναγεννησας* näher durch drei Präpositionen bestimmt, durch *κατα*, welches besagt, dass sein grosses Erbarmen (*ελεος*, in den LXX für חסד) Gott zu diesem *αναγενναν* bewog, durch das *εις*, wonach diese Wiedergeburt zur Hoffnung ein Leben der Hoffnung erzeugte, welche darum selbst als eine lebendige (*ζωσαν* als Gegensatz von *νεκρον* Jak. 2, 17. 26), d. h. als eine (wie alles Lebendige) wirkungskräftige, in religiös-sittlicher Bethätigung sich erweisende charakterisiert wird, und endlich durch *δια*. Die Wirkung, die der in *ημας* eingeschlossene Verf. durch die Thatsache selbst erfuhr, erfuhren die Leser durch ihre Verkündigung (vgl. Jak. 1, 18: *λογω αληθ.*). Wohl besass Israel eine Heilshoffnung; aber weil es an jedem Anzeichen für ihre endliche Erfüllung fehlte, blieb dieselbe eine tote und für das religiös-sittliche Leben unwirksame. Erst die Auferstehung Jesu, die seine Erhöhung zum Messias vermittelte, gab einen sicheren Anhalt dafür. Bem. das Fehlen des Art. vor *αναστ.*, wie v. 1 vor *διασπ.*, v. 2 vor *προγνωσ.*, *αγιασμ.*, *ραντισμ.* — **v. 4.** *εις κληρονομιαν*) abhängig von dem durch die drei Präpositionen bestimmten Begriff des *αναγεννησας*, sofern in ihrer Wiedergeburt zur Hoffnung die notwendige Bereitung für das ihnen bestimmte Besitztum (vgl. Hebr. 9, 15) liegt, das im Gegensatz zu dem Israel einst verheissenen Besitztum seiner Art nach als ein unvergängliches (*αφθαρτον*, Gegensatz von Jes. 24, 3), unbeflecktes (*αμιαντον*, Gegensatz von Jerem. 2, 7), unverwelkliches (*αμαραντος*, Gegensatz von Jes. 40, 6ff. Jak. 1, 11) bezeichnet wird. Zur Sache vgl. Jak. 2, 5. — *τετηρημενην*) vgl. Joh. 12, 7. Wie sie für die *κληρον.* wiedergeboren sind, so ist diese im Himmel aufbewahrt für sie, daher ist dieser ihre eigentliche Heimat, und sie fühlen sich auf Erden als Fremdlinge (v. 1). — **v. 5.** *τους — φρουρουμενους*) Um die *κληρονομια* ganz unverlierbar für sie zu machen, werden sie in der

μένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ. 6 ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι, εἰ δέον, λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, 7 ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς

---

schirmenden und schützenden Hut göttlicher Macht bewahrt vor den Feinden, die sie ihnen entreissen wollen (vgl. 5, 8). Auch hier, wie v. 2 und v. 3, wird das Part. durch drei Präp. näher bestimmt. Zu dem *εν* tritt das *δια*, weil man ohne Vertrauen auf diese göttliche Macht von ihr so wenig geschützt werden, wie nach Jak. 1, 6f. ohne *πιστις* das Erbetene erlangen kann, und endlich das *εις*. An die Stelle des positiven Begriffs der *κληρονομια* tritt der negative der Errettung vom Verderben, in welches die Feinde, vor denen sie in Gottes Macht behütet werden, sie stürzen wollen. Wie die *κληρονομια*, so ist auch ihr Korrelat, die *σωτηρια*, bereits vorhanden, weil ja die für jene Wiedergebornen schon dadurch von dem Verderben errettet sind; sie braucht nur noch offenbar zu werden durch ihre thatsächliche Verwirklichung, wozu sie bereits völlig in Bereitschaft ist. Eintreten kann dieselbe aber erst zur Endzeit. Der *εσχατος καιρος* ist nach 1, 20 nur der Endpunkt des bereits angebrochenen *εσχατον των χρονων*. Bem. das Fehlen des Art. bei *δυναμις, πιστεως, σωτηριαν, καιρω* und dazu v. 3.

v. 6 beginnt der zweite Gedankenkreis, welcher auf das eingeht, was ihre Hoffnungsfreudigkeit in der Gegenwart zu stören scheinen könnte. — *εν ω*) fasst das v. 3—5 indirekt als Grund des Lobpreises v. 3 Bezeichnete zusammen, um nun direkt zu sagen, wie sie auf Grund dessen jubelnde Freude erfüllt (*αγαλλιασθε*, wie Apok. 19, 7. Mt. 5, 12). Das *ολιγον*, von der Zeitdauer, wie 5, 10, genommen, passt weder zu dem *αρτι* (vgl. Mt. 3, 15), das die scheinbare Störung im Gegensatz zum dauernden *αγαλλιασθε* als eine momentane bezeichnet, noch zu dem aoristischen *λυπηθεντες*, das ja nicht auf einen Zustand der Traurigkeit geht, sondern auf die göttliche Schickung, durch welche sie in denselben versetzt wurden; also: obwohl ihr ein wenig für jetzt in Traurigkeit versetzt wurdet. Das *ει δεον* weist darauf hin, dass dies *λυπηθηναι* keineswegs überall eingetreten, sondern nur, wenn es (nach Gottes Rat) notwendig war; wo es aber eintrat, schien es im grellsten Widerspruch zu stehen mit der von der messianischen Zeit erwarteten Glückseligkeit. Zu *εν ποικιλ. πειρασμοις* vgl. Jak. 1, 2. — **v. 7.** *ινα*) bezeichnet die Absicht, um deretwillen sie eventuell betrübt wurden. Dann aber kann *το δοκιμιον υμων τ. πιστεως* unmöglich, wie Jak. 1, 3, das Prüfungsmittel bezeichnen, da die Herausstellung einer noch so wertvollen Eigentümlichkeit eines solchen nicht den Erfolg (und darum nicht die Absicht) haben kann, für sie zu bewirken, was nach dem *εις* bewirkt werden soll. Es kann daher, was sprachlich vollkommen gerechtfertigt, nur als neutrisches Adjektivum genommen werden von der (durch das Prüfungsmittel bewährten) Echtheit ihres Glaubens. Nur diese kann mit dem Kostbarsten, was es auf Erden giebt,

πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ, 8 ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ, 9 κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν

---

mit dem Golde, verglichen werden und sich bei dieser Vergleichung als viel kostbarer (πολυτιμ., wie Mt. 13, 46) herausstellen, wie das ευρεθη sagt. Bem. das betonte Voranstehen des dazu gehörigen Prädikats. Das artikulierte Part. nach dem artikellosen Subst. (vgl. Jak. 4, 12) hat die Geltung eines motivierenden Relativsatzes. Es besagt, dass das Gold, mit dem die Echtheit des Glaubens verglichen wird, wohl die Eigentümlichkeit alles Irdischen teilt, zu vergehen, vergänglich zu sein (απολλυμενου), und so scheinbar doch zu gering ist, um mit dem Glauben verglichen zu werden, wohl aber dadurch sich zur Vergleichung darbietet (δε), dass es ebenfalls durch Feuer bewährt wird. Vorausgesetzt ist dabei die den Lesern aus dem A. T. bekannte Analogie der Feuerprobe des Goldes mit der Leidensprüfung (Psal. 66, 10. Prov. 17, 3). — εις επαινον) präpos. Näherbestimmung zu πολυτιμ. ευρεθη. Die segensreiche Absicht der Leidensprüfung gipfelt erst darin, dass diese Herausstellung des vollen Wertes der erprobten πιστις zu (ausdrücklicher) Belobung (durch den εν καιρ. εσχ. kommenden Richter, vgl. I Kor. 4, 5) und damit zur Herrlichkeit und Ehre (vgl. Psal. 8, 6) verhilft bei der (εν rein zeitlich) Offenbarung Jesu Christi (als des Weltrichters). Zu dem artikellosen αποκαλ. vgl. zu v. 3. 5. — v. 8. ουκ ιδοντες) Dass sie ihn, den sie nicht gesehen haben (bem. die objektive Negation zur Bezeichnung des thatsächlichen Verhältnisses), lieben, macht die von ihm zu erwartende Belobung (und damit die sie herbeiführende Trübsal) zum Gegenstande hoher Freude. Die Reflexion auf diese für jeden später Schreibenden selbstverständliche Thatsache legt den Gedanken nahe, dass der Verf. noch selbst den Herrn gesehen und seine Liebe zu ihm aus dem persönlichen Verkehr mit ihm gewonnen hat. — εις ον) gehört zu πιστευοντες, sofern sie auf ihn als den, der sie zur κληρονομια v. 4 führt, ihr Vertrauen setzen. Der Gedanke daran, dass dies erst bei seiner αποκαλυψις v. 7 geschieht, hat nachträglich die Reflexion darauf herbeigeführt, dass sie ihr Vertrauen auf ihn setzen, obwohl sie ihn für jetzt (v. 6) nicht sehen. Bem. die subj. Neg. und im Gegensatz dazu das nun eine Art Anakoluthie bildende δε (wohl aber, wie v. 7). — αγαλλιασθε) rein präsentisch, wie v. 6, und ganz parallel mit αγαπατε, nur ausdrücklich nach dem Kontext durch das Vertrauen auf den wiedererscheinenden Messias motiviert und dadurch gesteigert, dass der Jubel als der einer (wegen ihrer Grösse) unaussprechlichen und schon vom Glanze himmlischer Herrlichkeit (v. 7) verklärten Freude bezeichnet wird. — v. 9. κομιζομενοι) vgl. II Makk. 8, 33, erläutert, wiefern durch jenes πιστευοντες ihre Freude motiviert ist, und kann darum nur rein zeitlos sie

ψυχῶν. 10 περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν προφῆται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες, 11 ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας· 12 οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς

---

als solche bezeichnen, die (nicht etwa auch getäuscht werden können mit ihrem Vertrauen, sondern wegen der ihrer nach v. 7 wartenden Belohnung) sicher und gewiss das Ziel, worauf dies Vertrauen (nämlich das v. 8 erwähnte) sich richtet, davontragen, nämlich Errettung der Seelen (vgl. Jak. 1, 21). Erst durch diese Begründung der Freude, aus der nach dem Zusammenhang mit v. 7 folgt, dass die Trübsale nur dazu dienen, die Erfüllung der Bedingung derselben sicher zu stellen, schliesst sich der Gedankenkreis ab.

v. 10 beginnt der dritte Gedankenkreis, welcher zeigt, wie sie trotz der noch ausstehenden *σωτηρια* doch bereits selbst vor den Propheten hoch bevorzugt sind und also allen Anlass zu der Freude v. 8 haben (vgl. Lc. 10, 23 f.). — *περι ης σωτηριας*) Die Wiederholung des Subst. deutet an, dass ein Neues beginnt, das über diese *εν καιρω εσχατω* zu offenbarende (v. 5) Errettung ausgesagt werden soll. — *εξεζητησαν κ. εξηραυνησαν*) vgl. I Makk. 9, 26. Selbst für Männer, wie es die Propheten waren (bem. den artikellosen Ausdruck, der durch das artikulierte Part. näher bestimmt wird, wie v. 7), welche in betreff der für die Leser (*εις υμας*, wie v. 4) bestimmten Gnade weissagten, also auch von der nach v. 5 dazu gehörigen *σωτηρια* aus göttlicher Offenbarung wussten, war doch das Nähere darüber noch so unbekannt, dass sie in betreff derselben eindringend nachforschen und nachspüren mussten. Auch hier, wie Jak. 4, 6, steht *χαρις* im Sinne des göttlichen Hulderweises. Zur Sache vgl. Dan. 9, 2f. 23ff. — **v. 11.** *εραυνωντες*) imperfektisch, nimmt den Grundbegriff in den beiden Hauptverbis v. 10 auf, um hinzuzufügen, worauf sich ihr Forschen *περι της σωτηριας* richtete, nämlich auf die nähere Bestimmung des *καιρος εσχ.* v. 5 nach seiner chronologischen (*εις τινα*) oder qualitativen (*η ποιον*), d. h. an gewissen Zeichen erkennbaren Bestimmtheit. Das *εδηλου* (Exod. 6, 3. 33, 12) geht auf die ihrem *προφητευσαι* v. 10 zu Grunde liegende Kundmachung, hinsichtlich derer sie zu wissen begehrten, auf welche Zeit sie sich bezog. — *το εν αυτοις πνευμα χρ.*) so genannt, weil die für Christum bestimmten (*εις*, wie v. 4. 10) Leiden und die darauf folgenden Verherrlichungen (vgl. 3, 21 f.) der Geist, welcher ihn selbst später in allem seinem Thun leitete, kennen musste und so, wenn er in den Propheten war, auch ihnen vorausbezeugen konnte. Vorausgesetzt ist dabei, dass mit der Zeit derselben auch die Zeit der *σωτηρια* gekommen war. — **v. 12.** *οις απεκαλυφθη*) Infolge ihres Forschens wurde ihnen durch den Geist offenbart, dass sie mit den ihnen vorausbezeugten und von ihnen

ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά, ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.

---

13 Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νή-

---

geweissagten *παθηματα κ. δοξαι* Christi (*αυτα*) nicht sich selbst (wie aus Dan. 12, 4. 9. 13 für den Verf. folgt), wohl aber (*δε*, wie v. 7. 8) den Lesern Dienst thaten (*διακονειν τι*, wie II Kor. 3, 3. 8, 19). Zunächst ward ihnen natürlich nur offenbart, dass nicht sie selbst die Heilszukunft erleben würden; das *υμιν* erschliesst der Apostel daraus, dass das von ihnen Geweissagte in der Gegenwart den Lesern (als geschehen) verkündigt worden ist (*α νυν ανηγγελη υμιν*, vgl. Jes. 43, 9. 52, 15). Die Männer, durch welche ihnen diese Freudenbotschaft gebracht (*ευαγγ.* mit dem Acc. der Person, wie Lc. 3, 18. Act. 16, 10), werden ausdrücklich nicht als Apostel bezeichnet, aber als solche, welche auf Grund heiligen Geistes (*εν*, wie Mc. 12, 36), der vom Himmel gesandt, also mit ausdrücklichem Willen Gottes und mit der höchsten Garantie für ihre Wahrheit ihnen diese Botschaft brachten. Dann aber ist es die für die Leser bereits angebrochene Heilsgegenwart, auf welche hin der Geist die *παθηματα και δοξαι* Christi kund that, und sie sind es, denen die dadurch beschaffte *σωτηρια* zu teil werden soll (v. 9). — *εις α*) nimmt das *α ανηγγ.* wieder auf und gehört zu *παρακυψαι*, wie Jak. 1, 25. Obwohl also die Errettung als das Ziel des ihnen bestimmten Hulderweises (v. 10) noch zukünftig ist, so wissen sie doch, dass sie dieselbe so gewiss erleben werden, als sie bereits einen Teil des ihnen Geweissagten erlebt haben, welcher schon an sich so herrlich ist, dass selbst Engel hineinzuschauen begehren. Diese ganze Erörterung über ihr Verhältnis zu den Propheten setzt freilich Leser voraus, die in den von ihnen erweckten Hoffnungen gelebt haben; aber weil dieselben immer nur auf eine ungewisse Zukunft hinwiesen, blieb ihre Hoffnung eine für ihr religiöses Leben unwirksame (vgl. zu v. 3), während sie erst mit der Verkündigung der bereits vollendeten Heilsthatsachen Leben und Wirkungskraft gewann.

1, 13 — 2, 10. Erster Hauptteil des Briefes. — *διο*) wie Jak. 1, 21, fasst v. 3—12 zusammen: darum, weil ihr zu einer Hoffnung wiedergeboren seid (v. 3—5), deren Freude durch keine Trübsal aufgehoben werden kann (v. 6—9), da die Nähe ihrer Erfüllung durch die begonnene Verheissungserfüllung verbürgt ist (v. 10—12). — *αναζωσαμενοι τ. οσφ.*) wie Prov. 31, 17, bildlich gewandt (vgl. Lc. 12, 35) durch den gen. epexeg. *τ. διανοιας* (Deut. 6, 5. Jerem. 31, 33), bezeichnet das geistige Sichaufraffen aus aller Mutlosigkeit, welches für die folgende Ermahnung die Voraus-

φοντες, τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ. 14 *ὡς τέκνα ὑπακοῆς, μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις,* 15 *ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ*

---

setzung bildet und zu der geistlichen Nüchternheit (*νηφοντες*, wie I Thess. 5, 6. 8) führt, die dauernd (bem. das part. praes.) mit klarer Besonnenheit erwägt, wozu das v. 3—12 Erwogene veranlasst. Das ist aber nichts andres, als dass sie die in ihnen nach v. 3 erzeugte Hoffnung in vollkommener Weise (*τελειως*, wie II Makk. 12, 42), d. h. mit Überwindung jeder aus der Trübsal (v. 6) sich etwa ergebenden Anfechtung gründen sollen auf den ihnen in der Botschaft v. 12 gegebenen Grund. Das *επι* c. acc. (vgl. Jud. 20, 36. Psal. 4, 6), welches bezeichnet, worauf sie in dem durch den imper. aor. *ελπισατε* geforderten Akt ihre Hoffnung gründen sollen, kann nur auf etwas bereits Gegenwärtiges hinweisen, so dass das *φερομενη* im Sinne eines eigentlichen Präsens stehen muss von dem Hulderweis (v. 10), der ihnen in der Verkündigung des Evangeliums von den bereits eingetretenen *παθηματα κ. δοξαι* Christi (v. 11) entgegengebracht (gleichsam konstatiert, vgl. Hebr. 9, 16) wird. Dann ist aber das *εν αποκ. ιησ. χρ.* nicht, wie v. 7, von der zukünftigen, sondern, wenn auch mit Anspielung darauf, von der Offenbarung Jesu als des Messias gemeint, die ihnen in jener Botschaft zu teil wird und darum im Sinne von v. 10—12 die Vollendung derselben, mit der ihre *σωτηρια* (v. 9) eintritt, verbürgt. — **v. 14.** *ως*) wie Jak. 2, 9. 12, ein Lieblingsausdruck unsres Briefes: wie es sich ziemt für *τεκνα* (d. i. Gotteskinder, wie sie es durch die *χαρις* v. 13 geworden sind) *υπακοης* (gen. qualit.: Kinder des Gehorsams im Sinne von v. 2). — *μη συσχηματιζομενοι*) vgl. Röm. 12, 2. Ein den Begierden des natürlichen Menschen (vgl. Jak. 1, 14 f.) gleichgestalteter, durch sie bestimmter habitus ist ein sündhafter. Dass diese den vorchristlichen (*προτερον*) Wandel der Juden genau wie den der Heiden charakterisierten, sagt Eph. 2, 3 uneingeschränkt. Da aber im Kontext keinerlei Motiv liegt, diesen Wandel zu entschuldigen, kann das *εν τ. αγνοια υμων* nicht darauf gehen, dass diese Begierden in der Unwissenheit ehemaliger Heiden über den sündhaften Charakter derselben begründet waren, sondern nur darauf, dass sie unentschuldbar waren bei solchen, denen der Willen Gottes im Gesetz offenbart war und die doch denselben aus ihm nicht recht erkannten. Die rein äusserliche Befolgung des Gesetzes, welche Jesus in der Bergpredigt bekämpft, war sicher in der Diaspora draussen meist das einzige, was den Wandel der Juden von dem der Heiden unterschied. — **v. 15.** *κατα*) Mit leichter var. struct. tritt an die Stelle der positiven Aussage, wem sich gleichgestaltend sie die folgende Ermahnung erfüllen sollen, die einfache Bezeichnung dessen, der für sie normgebend ist, weil ja die Ausgestaltung des Lebens nach dieser Norm der Inhalt der Aufforderung selbst ist. — *τον — αγιον*) substantivisch, wie I Joh.

ἀναστροφῇ γενήθητε, 16 διότι γέγραπται ὅτι ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι
ἐγὼ ἅγιος. 17 καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμ-
πτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροι-
κίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε, 18 εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς,
ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστρο-

2, 20, näher bestimmt durch das zwischen Art. u. Subst. eingeschaltete Part. (vgl. την φερομ. υμιν χαρ. v. 13), welches motiviert, wiefern er normgebend ist. Die Berufung, in ATlicher Weise reiner Wechselbegriff der Erwählung (v. 1), ist hier noch ganz als die Verpflichtung gedacht, sich dem Wesen des heiligen (von allem Unreinen abgesonderten) Gottes, der sie berufen hat, in jedem Wandel, d. h. in jeder sittlichen Lebensbethätigung, gleichzugestalten, welche sie eben in ihrem vorchristlichen Leben völlig verkannt hatten (v. 14). Diesem noch rein ATlichen Motiv entspricht in **v. 16** die Verweisung auf das ATliche Grundgebot Lev. 11, 44, mit οτι recit. eingeführt. — **v. 17.** ει) steht nicht hypothetisch, sondern assertorisch von dem, was thatsächlich der Fall ist, daher entsprechend dem ως v. 14: und wenn ihr doch als Vater (vgl. Mt. 6, 9) anruft (επικ., wie Hiob 5, 8) den, der unparteiisch (vgl. zu Jak. 2, 1. 9) nach eines jeden Werk (εργον, kollektiv wie Jak. 1, 4) richtet, wie es seiner Heiligkeit (v. 15 f.) entspricht, also seine Kinder nicht nach einer andern Norm beurteilen wird, als andre. Eben dies verpflichtet sie, Kinder des Gehorsams (v. 14) zu sein und also das Grundgebot v. 16 zu erfüllen. Das betont vorangestellte εν φοβω kann nach dem Vordersatz nur auf die Furcht vor ihm als dem Richter gehen, während das αναστραφητε nur den in εν παση αναστρ. v. 15 liegenden Verbalbegriff aufnimmt. — τον — χρονον) Acc. der Zeitdauer. Die Beschränkung der Aufforderung auf die Zeit ihrer Beisassenschaft (Esr. 8, 35. Sap. 19, 10) setzt voraus, dass eine Zeit kommt, wo sie keine Verurteilung mehr zu befürchten haben, weil sie zur σωτηρια v. 5 gelangt sind, motiviert aber zugleich dieselbe durch den Blick auf die ihnen in Aussicht gestellte himmlische κληρονομια (v. 4), welche, solange sie noch als παρεπιδημοι (v. 1) von derselben getrennt sind, sie sich nicht verscherzen dürfen durch Ungehorsam gegen jenes Grundgebot (v. 16), wie er Gotteskindern nicht ziemt (vgl. zu v. 14). — **v. 18.** ειδοτες) vgl. Jak. 3, 1. Dass sie aus der Knechtschaft, die ihnen einen heiligen Wandel unmöglich machte, befreit sind, also jene Pflicht erfüllen können (vgl. zur Sache Jak. 1, 25. 2, 12), und zwar um einen hohen Preis, erhöht ihre Verantwortlichkeit, und das Bewusstsein davon muss ihre Furcht (v. 17) steigern. Der Begriff der Erlösung (Jerem. 15, 21. 31, 11) wird hier ausdrücklich zu dem der Loskaufung bestimmt durch die Reflexion auf die vergänglichen Dinge (φθαρτοις, vgl. Sap. 14, 8), wie Gold (vgl. v. 7) oder Silber, durch dergleichen man sonst wohl aus Knechtschaft losgekauft wird. Was sie (wie in Knechtschaft) gebunden hielt, wird ausdrücklich nicht bezeichnet als ein Wandel in heidnischer

φῆς πατροπαραδότου, 19 ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, 20 προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς 21 τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν

Unsittlichkeit oder gar in Götzendienst, sondern als ein eitler (ματαιας, vgl. Jak. 1, 26), d. h. das Ziel der Gottwohlgefälligkeit nicht erreichender Wandel, was immerhin ein Streben nach derselben voraussetzt, dem es nur an der rechten Erkenntnis dessen fehlte, was diese Gottwohlgefälligkeit erzielt (vgl. die αγνοια v. 14). — πατροπαραδοτου) erklärt die knechtende Gewalt, welche dieser Wandel über sie ausübte, und erinnert an die im Judentum insbesondere herrschende Macht der πατρικαι παραδοσεις Gal. 1, 14 und an ihren mit dem der Väter übereinstimmenden Wandel, vgl. Act. 7, 51. Bem. auch den Gegensatz zu ihrem jetzigen, dem Vater gleichgestalteten Wandel (v. 15. 16.) — v. 19. τιμιω αιματι) Blut, das auf die Hingabe eines Lebens in den gewaltsamen Tod hinweist, ist schon an sich ein teurerer Preis, wie Gold u. Silber, wird aber hier noch als besonders wertvoll (vgl. Jak. 5, 7) bezeichnet, weil es sich um die Hingabe eines wertvollen Lebens handelt. Das ως (vgl. v. 14) motiviert das τιμιω: wie es das Blut eines fehllosen und fleckenlosen Lammes ist. Da αμωμος (Apok. 14, 5), mit ασπιλος (Jak. 1, 27) verbunden, nur in sittlichem Sinne genommen werden kann, der auf ein Lamm im eigentlichen Sinne keine Anwendung leidet, kann nur an einen unschuldig und geduldig Leidenden gedacht werden, wie er Jes. 53, 7 geschildert ist, weshalb als näher bestimmende Apposition χριστου hinzugefügt werden musste. Wiefern dieses Blut solche erlösende Kraft hatte, ist nicht angedeutet, da es im Zusammenhange lediglich darauf ankommt, dass dasselbe sie zur Befolgung der Ermahnung v. 15. 17 befähigt. — v. 20. προεγνωσμενου μεν) vgl. Sap. 6, 14. 8, 8. 18, 6. Act. 26, 5: welcher (von Gott) vorausgekannt ist, nämlich als das Lamm, durch dessen Blut sie erlöst werden sollten. Das part. perf., wie der stehende Sprachgebrauch, schliesst jeden Gedanken an den Akt der göttlichen Vorherbestimmung aus. Wie das μεν zeigt, dass die Aussage nur als Gegensatz zum folgenden gebildet ist, so ist auch das προ καταβολης κοσμου (vgl. Apok. 13, 8. 17, 8), das zugleich andeutet, dass es sich um ein Vorhererkennen Gottes handelt, nur hervorgerufen durch die Zeitbestimmung im Gegensatz. — φανερωθεντος δε) motiviert das ειδοτες v. 18 und geht also auf die Kundmachung seiner Erlöserqualität, wie sie erfolgen musste επ εσχατου (Jes. 41, 23. Num. 24, 14. Deut. 4, 30) των χρονων, d. h. zur Endzeit, wo das Ziel der mit der καταβολη κοσμου begonnenen Weltentwicklung erreicht ist und also die letzten Heilsabsichten Gottes sich verwirklichen. — δι υμας) geht, wie das υμιν v. 12, auf die, welche die Endzeit erleben, die mit der Sendung Christi und dem Beginn seines Heilswerks angebrochen ist. — v. 21. τους — πιστους) mit den beiden Präpositionen δια und

ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ δόντα, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν.

22 *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε*

εις verbunden (wie das Verbaladj. *εκλεκτος* v. 1 f.), kann die *υμεις* nicht als solche (vgl. v. 5) bezeichnen, die zum Glauben an die Einheit Gottes gelangt sind, was schon der fehlende Artikel vor *θεον* nicht erlaubt, sondern die durch Christum auf Gott vertrauend geworden sind, sofern ja seine Kundmachung als Heilsmittler (v. 20) die Bürgschaft giebt, dass mit der verheissenen Endzeit die messianische Zeit angebrochen, in welcher Gott alles verheissene Heil verwirklicht. Die an das artikellose *θεος* angeknüpften artikulierten Partizipien (vgl. v. 7. 10) können nicht erst sagen wollen, wodurch jenes Gottvertrauen entstanden ist, da das *ωστε* bezeichnet, dass infolge dessen, dass der Gott, auf den sie der Heilsmittler vertrauen gelehrt hat, ihn von Toten auferweckt und ihm volle göttliche Herrlichkeit verliehen hat, ihr Gottvertrauen zugleich Hoffnung auf Gott wird. Denn als der durch die Auferweckung zu Gott erhöhte Messias kann und wird er das durch die Hingabe seines Blutes begonnene Heilswerk vollenden und so Gott ihnen zur Erlangung des letzten Heilsziels verhelfen (v. 4f. 9). Die Rückkehr zu der Thatsache, dass auf dem ihnen bereits widerfahrenen Heil ihre Heilshoffnung ruht (v. 13), schliesst den ersten Gedankenkreis ab; auch diese Verbürgung der Hoffnung (vgl. zu dem *χρον. παροικ.* v. 17) muss sie antreiben, durch einen heiligen Wandel in Gottesfurcht dafür zu sorgen, dass sie ihrerseits die Erfüllung derselben nicht unmöglich machen, wodurch eben die Hoffnung sich als lebendig (v. 3) erweist.

v. 22 beginnt asyndetisch, wie v. 14, den **zweiten Abschnitt** der grundlegenden Ermahnungsreihe (1, 22—2, 10), die an das rechte Verhalten der Kinder zum Vater (v. 15. 17) das rechte Verhalten der Kinder untereinander reiht. — *ηγνικοτες*) vgl. Jak. 4, 8. Das part. perf. bezeichnet den durch die Weihe der Seele an Gott gewonnenen Zustand als die Voraussetzung der folgenden Ermahnung, sofern die Seele (der Sitz der Individualität) von allem ihr von Natur anhaftenden selbstischen Wesen (vgl. Jak. 3, 15) gereinigt werden muss, wenn man sich dem heiligen Wesen Gottes gleichbilden will (v. 15 f.). Als *τεκνα υπακ.* v. 14 haben sie diese Weihe an Gott vollzogen im Gehorsam gegen die (im Worte Gottes) offenbarte Wahrheit, weil dasselbe jene Reinigung forderte, welche die Bruderliebe, die sie als solche *τεκνα* verbindet, zu einer ungeheuchelten (Jak. 3, 17) macht. — *εκ καρδιας*) vgl. Deut. 6, 5, entspricht dem *ανυποκριτος*, wie das *αλληλους αγαπησατε* den thatsächlichen Vollzug der *φιλαδελφια* bezeichnet, so dass das volle Gewicht der Ermahnung auf das neuhinzutretende *εκτενως* (Joel 1, 14. Jon. 3, 8) fällt, das die andauernde

ἐκτενῶς, 23 ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος. 24 διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν· 25 τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα. τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς. II, 1 ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς,

---

Intensität der Liebe bezeichnet. — **v. 23.** *αναγεγεννημενοι*) vgl. v. 3, nennt ebenfalls eine Voraussetzung, unter der das geforderte *αγαπαν* allein vollzogen werden kann, und zeigt also, dass es eben diese Wiedergeburt ist, welche den Zustand des *ηγνικεναι* v. 22 begründet hat. Weil der durch die Wiedergeburt hergestellte Zustand erzeugt ist nicht aus vergänglichem (v. 18) Samen, wie der menschliche, sondern aus unvergänglichem, kann in ihm ein *εκτενως αγαπαν* gefordert werden. Mit dem *δια* wechselt die Präposition, weil nun ohne Bild gesagt wird, wodurch jener Zustand bewirkt ist, nämlich durch ein Gotteswort, das durch *ζωντος* (wie v. 3) als ein lebendig wirksames, d. h. zu jener Wirkung fähiges bezeichnet und durch das (mittels der davon getrennten Stellung betonte) *και μενοντος* nach der Eigenschaft charakterisiert wird, nach welcher es eine *σπορα αφθαρτος* ist und ein *εκτενως αγαπαν* erzeugen kann. — **v. 24.** *διοτι*) wie v. 16, begründet diese Beschaffenheit des Wortes Gottes durch Jes. 40, 6ff., das im wesentlichen nach den LXX (wenn auch mit einer grossen Auslassung) angeführt wird, doch ohne Citationsformel, so dass das Schriftwort als solches den (dann natürlich judenchristlichen) Lesern bekannt sein muss (vgl. Jak. 1, 11), weil nur darauf der Nerv der Argumentation ruht. — **v. 25.** *τουτο*) Subj. Dies Wort, von dem die Schrift das *μενειν* aussagt, ist (nach der Vorstellung, dass alle Prophetie direkt auf die messianische Zeit geht) das Wort (bem. die Wiederaufnahme des *ρημα*), das als frohe Botschaft gelangt ist (vgl. v. 12) an euch (*εις*, vgl. Mc. 13, 10. 14, 9). Dieses Evangelium, durch das sie wiedergeboren sind (vgl. Jak. 1, 18), ist also ein lebendiges und bleibendes Gotteswort. — **2, 1.** *αποθεμενοι*) vgl. Jak. 1, 21. Das *ουν* nimmt nach dem Schriftbeweis 1, 24f. die Ermahnung 1, 22f. wieder auf, um zunächst näher auszuführen, was geschehen ist, um den in der Wiedergeburt erzeugten Zustand des *αγνισμος* bei ihnen herbeizuführen. — *κακιαν*) wie Jak. 1, 21: böswillige Gesinnung, durch das *πασαν* — *παντα* eng verbunden mit *δολον* (Gen. 27, 35. Jerem. 5, 27), weil im hinterlistigen Betrug jene Gesinnung sich versteckt, weshalb im Gegensatz zu *ανυποκρ.* 1, 22 an die verschiedenen Formen der Heuchelei gedacht ist. Der Plur. wird bei *φθονοι* festgehalten (vgl. Gal. 5, 21), um alle Regungen von Neid und Missgunst zu umfassen, aus denen lieblose Gesinnung kommt, und alle mannigfachen Arten von Verleumdung (*καταλαλιαι*, wie II Kor. 12, 20), die daraus hervorgehen (bem. die Steige-

2 ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε,
ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν, 3 εἰ ἐγεύσασθε ὅτι χρηστὸς
ὁ κύριος. 4 πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώ-
πων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτόν, ἔντιμον,

---

rung durch *πασ.* beim Plur.). — **v. 2.** *ως*) wie 1, 14, knüpft an *αναγεγεννημενοι* 1, 23 an; wenn aber ihre Bezeichnung als kleine Kinder (*βρεφη*, vgl. Lc. 18, 15) um des folgenden Bildes wegen gewählt war, so kann sie *αρτιγεννητα* nur als kürzlich bekehrte bezeichnen, da dies Moment nicht dazu beiträgt, das instinktive Begehren nach Nahrung, in dem das tert. comp. liegt, zu steigern. Die Nahrung, durch welche das eben erst geborne Leben ernährt werden soll, wird, dem Bilde entsprechend, als Milch bezeichnet, die aber nur lauter (*αδολον*), unverfälscht ist, wenn sie aus dem Worte stammt, aus dem sie geboren sind (1, 23), und dessen Inhalt nach 1, 22 die Wahrheit ist. Das *λογικος* im Sinne von Röm. 12, 1 wäre hier ganz unpassend. — *επιποθησατε*) wie Jak. 4, 5, von dem heftigen Begehren danach, damit auf Grund (in Kraft) dieser Nahrung ihr neues Leben zum Ziel der definitiven Errettung (1, 5. 9) hin wachse, und so sie zur Erfüllung der 1, 22 geforderten Christenpflicht dauernd befähigt werden. Der Gegensatz gegen das Begehren nach Schädigung des Nächsten mit den unlautren, v. 1 aufgezählten Mitteln ist unverkennbar. — **v. 3.** *ει*) ganz wie 1, 17, von dem zweifellosen Thatbestande, wonach sie gekostet haben (*εγευσασθε*, Anspielung an Psal. 34, 9, aber hier, wo *και ιδετε* fehlt, und im Anschluss an *γαλα* v. 2 notwendig im eigentlichen Sinne), dass süss, wohlschmeckend (*χρηστος*, wie Jerem. 24, 3. 5. Lc. 5, 39) der Herr ist. Der im Worte verkündete Herr ist also die aus ihm stammende Lebensnahrung, sofern sein vorbildliches Leben (v. 21 ff.), sein sündentilgender Tod (v. 24) und der Blick auf sein bevorstehendes Gericht (4, 5) ein sündloses Leben wirkt. — **v. 4.** *προς ον προσερχομενοι*) Umsetzung des Bildes in die Sache, wie 1, 23. Das Geniessen der im Worte dargebotenen Lebensnahrung besteht eben darin, dass man an den in ihm verkündigten Christus herantritt und ihn auf sich wirken lässt. Da durch diese gemeinsame Beziehung zu Christo auch die einzelnen mit einander verbunden werden, wird bei der Darstellung des Erfolges jenes *προσερχεσθαι* (der Sache nach also des *αυξηθηναι* v. 2) auf die Gemeinschaft als solche reflektiert, und dies führt zu einem neuen Bilde. — *λιθον ζωντα*) Apposition zu *ον*. Gemeint ist der Eckstein aus Jes. 28, 16, aber absichtlich erst allgemein bezeichnet als ein Stein (aus dem durch das Hinzukommen andrer Steine ein Gebäude wird), und zwar ein lebendiger, sofern nur die Verbindung einer lebendigen Person mit andren lebendigen Personen den im folgenden geschilderten Erfolg haben kann. — *υπο ανθρ. μεν αποδεδ.*) Schon hier schwebt dem Apostel Psal. 118, 22 vor, aber hier wird daraus absichtlich nur der allgemeine Gedanke entnommen, dass seine Verwerfung von Menschen (nämlich seitens der jüdischen Hierarchie)

5 καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς
ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους
θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 6 διότι περιέχει ἐν γραφῇ· ἰδοὺ τίθημι
ἐν Σιὼν λίθον ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων
ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ. 7 ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύ-
ουσιν· ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες,

---

vom *προσερχεσθαι* abhalten könnte (was natürlich seine Bedeutung nur für jüdische Leser hat), wenn er nicht bei Gott (in seinem Urteil, vgl. Jak. 1, 27) *εκλεκτος, εντιμος* (aus Jes. 28, 16) wäre. — **v. 5.** *και αυτοι*) stellt sie nicht andren Personen, sondern Christo an die Seite als solche, welche (*ως*, wie 1, 14. 2, 2) in dem Sinne wie er (wodurch alle Eindeutungen in das *λιθον ζωντα* v. 4 ausgeschlossen werden) lebendige Steine sind. Das *οικοδομεισθε* beschreibt den Erfolg des *προσερχεσθαι*: sie werden, weil aus der Zusammenfügung von Stein zu Stein eben ein Gebäude entsteht, zu einem solchen erbaut, das aber, weil aus lebendigen Steinen bestehend, ein geistiges, d. h. durch geistige Verbindung der einzelnen mit Christo entstandenes, genannt wird. Erst durch das *εις ιερατευμα*, d. h. dadurch, dass dies Haus für eine Priesterschaft (vgl. Exod. 19, 6) bestimmt ist, wird es als ein Tempel qualifiziert, aber nicht sofern Gott in ihm wohnt, sondern sofern in ihm Gott gedient wird. Dieser Priesterschaft, die zum Dienste Gottes bestimmt ist, eignet als solcher die *αγιοτης*, und dass die Realisierung derselben die Bestimmung der Gemeinde ist, folgt aus 1, 15. — *ανενεγκαι*) Inf. des Zwecks. Die Priesterschaft bedarf eines Tempels, um ihren Opferdienst vollziehen zu können. Ihre Opfer sind im Gegensatz zu den Tieropfern des alten Bundes als äusseren Leistungen geistige, d. h. in der rechten geistigen Verfassung (Gesinnung) dargebrachte und darum Gott wohlgefällige (*ευπροσδεκτους*, wie Röm. 15, 16). Gemeint sind wohl vorzugsweise die Erweisungen der Liebe (1, 22), vgl. Hebr. 13, 16. — *δια ιησ. χρ.*) mit grossem Nachdruck an den Schluss gestellt, gehört zu *ανενεγκαι*, weil so erst der Gedanke abgeschlossen wird, dass infolge jenes *προσερχ. προς αυτον* die Gemeinde durch Christum befähigt wird, Gott als eine seiner würdige Priesterschaft mit rechten Opfern zu dienen. — **v. 6.** *διοτι*) wie 1, 24. — *περιεχει*) vgl. Jos. Ant. 11, 4. 7. Das Subj. fehlt, weil es aus *εν γραφη* (in einer Schriftstelle, vgl. Mc. 12, 10) sich von selbst ergänzt, und das Objekt bildet das Citat aus Jes. 28, 16. — **v. 7.** *υμιν ουν*) Das Schriftwort setzt voraus, dass das Gebäude in Zion (also aus Israeliten) erbaut wird; aber aus seinem zweiten Teile folgt, dass nur die Gläubigen aus Israel, wenn sie durch ihren Anschluss an Christum (v. 4) hofften, mit aufgebaut zu werden in diesem Gebäude, dieser Ehre teilhaftig und so in ihrem Vertrauen auf ihn nicht zu schanden geworden sind. Solchen aber, die ungläubig sind (*απιστουσιν*, wie Sap. 1, 2, aber hier im Gegensatz zu dem absoluten *πιστευουσιν* vom Unglauben an Christum) ist, wie es Psal. 118, 22 heisst, ein Stein, den die

οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου, 8 *οἳ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.* 9 *ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτὸν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν*

Bauleute verworfen haben (worauf schon v. 4 hindeutete), gerade der zum Eckstein geworden. Hiernach erscheinen sie selbst als Bauleute, die, da bei dem wörtlichen Anschluss an die Psalmstelle *κεφ. γων.* unmöglich in einem andren Sinne genommen werden kann als im Sinne des *ακρογ.* v. 6, eben dadurch zu schanden werden, dass ihr Urteil über diesen Stein durch die Thatsache seiner Erhebung zum Eckstein als ein durchaus verkehrtes blossgestellt wird, und sie selbst ins Verderben geraten, sofern ihnen der Stein (nach dem Ausdruck in Jes. 8, 14, vgl. den Urtext) zum Stein des Anstossens und Fels des Stolperns (*σκανδ.*, im Sinne von Lev. 19, 14) wird. Nicht mit der v. 6 citierten Jesajastelle (wie Röm. 9, 33), sondern mit der Psalmstelle wird dies Jesajawort in höchst origineller Weise kombiniert, die eher an Lc. 20, 17f. erinnert. — **v. 8.** *οι*) knüpft an *απιστουσιν* an, um durch *προσκοπτουσιν* das *λιθ. προσκ.* zu erklären von dem Zufallekommen, d. h. von dem Verderben, in das sie dadurch geraten, dass sie diesen Stein verwerfen. Da aber Petr. bei den *απιστουντες* nicht an jene Baumeister denkt, die einst Christum selbst verwarfen, sondern an die ungläubigen Juden in der Umgebung der Leser, so wird durch das betont gestellte *τ. λογω* markiert, dass ihr *προσκοπτειν* motiviert ist durch den Ungehorsam gegen das Wort (nämlich der evangelischen Verkündigung, vgl. Mc. 2, 2. 4, 14), das als ein an sie ergangenes Gotteswort (1, 23) Glauben fordert, welchen sie verweigerten. Das *εις ο* geht natürlich auf das Hauptverbum des Satzes, das *προσκοπτειν*, und besagt, um seine Motivierung zu bestätigen, dass sie dazu auch, eben wegen ihres Ungehorsams, (von Gott) bestimmt sind (*ετεθησαν*, vgl. I Thess. 5, 9, doch hier wohl mit Anspielung auf das Schriftwort v. 6, in dessen zweitem Gliede dies indirekt liegt). — **v. 9.** *υμεις δε*) bezeichnet im Gegensatz dazu das gläubig gewordene Israel, an dem nun das Ideal des ATlichen Gottesvolkes realisiert wird (Explikation der *τιμη* v. 7), so dass die gläubigen Israeliten allein noch ein *γενος εκλεκτον* (Jes. 43, 20) bilden, das nach Exod. 19, 6 eine königliche (d. h. Jeh. als ihrem König dienende) Priesterschaft (v. 5), eine heilige Nation geworden. — *λαος εις περιποιησιν*) nach Mal. 3, 17: ein zum Eigentum erwähltes Volk; doch hier in Reminiszenz an Jes. 43, 21, wonach es die Aufgabe dieses Eigentumsvolkes ist, (in alle Welt) hinauszuverkünden (*εξαγγειλ.*, vgl. Psal. 9, 15) die herrlichen Eigenschaften (Gottes als) dessen, der sie berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht. Das *θαυμαστον* (Deut. 28, 59. Psal. 42, 5) zeigt, dass Finsternis und Licht hier nicht Bild von Unwissenheit und Erkenntnis, sondern, wie gewöhnlich im AT. (vgl. Psal. 112, 4.

αὐτοῦ φῶς, 10 οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

---

11 Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς, · 12 τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν

Jes. 58, 10. 59, 9), von Elend und Heil sind. Wenn auch der Begriff des *λαος* auf die Gemeinschaft der Gläubigen überhaupt übertragen werden könnte, so doch unmöglich der des *γενος* und *εθνος*, woraus unzweifelhaft erhellt, dass nur von gläubigen Israeliten die Rede ist. — **v. 10** ist überhaupt nur verständlich, wenn der Verf. voraussetzt, dass seine (judenchristlichen) Leser diese Worte als aus Hos. 2, 25 entlehnt erkennen und als Erfüllung jener Weissagung verstehen. Danach waren sie einst (als sie noch ungläubig waren) ein *ου λαος* (in welchem Sinne, bestimmt sich durch den Gegensatz), nun aber sind sie ein *λαος θεου*; einst die nicht in Gnaden Stehenden, jetzt aber Begnadigte. Als die Gläubigen aus Israel gehörten sie einst zu dem von Jeh. um seiner Sünden willen verstossenen Volke (ganz anders als Röm. 9, 25, und zwar im Sinne des Propheten), sind jetzt aber ein begnadigtes Gottesvolk geworden, von dem die ungläubig Gebliebenen ausgeschlossen bleiben.

2, 11f. Einleitung des zweiten Hauptteils (2, 11—4, 6). — *αγαπητοι*) vgl. Jak. 1, 16. 19. Das *ως* bestimmt, wie 1, 14. 2, 2, näher, in welcher Qualität für sie das, wozu der Apostel ermahnt, notwendig ist, und macht daher das *υμας* entbehrlich: als solche, welche auf der Erde nur Beisassen, die ihr eigentlich gar nicht angehören, und Fremdlinge, die sich nur vorübergehend auf ihr aufhalten (vgl. 1, 1. 17), sind, sollen sie sich der aus dem Fleische stammenden Begierden (*σαρκικων*, gebildet wie *λογικον* v. 2) enthalten, sofern dieselben (*αιτινες*, motivierend, wie Jak. 4, 14) zu Felde liegen wider die für die himmlische *κληρονομια* (1, 4) bestimmte Seele. Eben weil die Begierden dem der Welt im Sinne von Jak. 1, 27 angehörenden Fleische entstammen, sind sie personifiziert gedacht als das, was die Seele in das Verderben stürzen will, aus dem sie doch wegen dieser ihrer höheren Bestimmung errettet werden soll (1, 9). — **v. 12.** *την αναστρ. υμ.*) vgl. 1, 15. 18. Der Nom. *εχοντες* löst sich anakoluthisch von *απεχ.* los, um selbständiger hervorzutreten. Ihre Fremdlingschaft auf der Erde fordert positiv, dass sie denen, unter welchen sie gastweise wohnen, nicht nur keinen Anstoss geben, sondern Segen bringen. Wenn aber als die, unter welchen sie wohnen, ausdrücklich die *εθνη* genannt werden, so kann das nicht die Völker überhaupt bezeichnen,

ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.

13 ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, 14 εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν,

---

denen sie ja auch als εκλεκτοι (1, 1) angehörig sind und bleiben, sondern nur auf ihre spezielle Situation gehen, wonach sie als Glieder des auserwählten Volkes (v. 9) mitten unter den Heiden leben, während sie doch als Heidenchristen immer selbst εθνη blieben (Röm. 11, 13. Eph. 3, 1). Unter ihnen sollen sie ihren Wandel führen (εχοντες, Gegensatz zu απεχεσθαι) als einen trefflichen, wohlgefälligen (vgl. Jak. 3, 13). — εν ω) allgemeine Bezeichnung dessen, auf Grund wovon die Heiden die Leser gegenwärtig verleumden (καταλαλ. c. gen., wie Jak. 4, 11) als Übelthäter, wird mit dem Wechsel der Präp. (wie 1, 23) aufgenommen durch εκ των καλων εργων, weil die εργα eben als καλα wohl zum δοξαζειν Anlass geben, aber nicht zum καταλαλειν, das jene nur darauf gründen, indem sie dieselben als ein κακοποιειν (Mc. 3, 4) verlästern. Daraus folgt, dass das ως κακοποιων nicht im kriminellen, sondern im allgemein sittlichen Sinne (Prov. 12, 4. 24, 19) zu nehmen ist. Das erhellt aber auch daraus, dass die εθνη nicht etwa infolge gerichtlicher Untersuchung, sondern bei genauem Zusehen (bem. das objektlose εποπτευοντες) Gott (als den Urheber dieser καλα εργα, vgl. Mt. 5, 16) preisen sollen, was doch nicht Resultat einer gerichtlichen Untersuchung sein kann. Dann aber kann die ημερα επισκοπης nur, wie Sir. 18, 19. Sap. 3, 7. Lc. 19, 44, der Tag gnädiger Heimsuchung sein, wo Gott ihnen die Augen öffnet über den Ursprung dieses Verhaltens und sie dadurch für den Glauben empfänglich macht. Diese Hoffnung weist allerdings auf sehr frühe Zeit hin, wo das Christentum den Heiden noch eine ganz neue Erscheinung war (vgl. zu v. 2). Zu dem artikellosen Ausdruck vgl. 1, 2. 3.

2, 13—17. Anwendung von v. 12 auf die obrigkeitliche Ordnung. — υποταγητε) wie Jak. 4, 7. Durch das nachdrücklich vorangestellte ανθρωπινη (Jak. 3, 7) wird das κτισει, das sonst auf die Schöpfung Gottes geht (Judith 16, 14. Apok. 3, 14), hier als eine von Menschen begründete Ordnung bezeichnet, der man trotzdem um Gottes willen (τον κυριον, wie Jak. 1, 7. 4, 15), d. h. weil er es verlangt, sich unterwerfen soll. Das παση wird durch ειτε—ειτε distribuiert, sofern jene menschliche Ordnung einen Kaiser (βασιλ., wie Apok. 17, 10. 12) zum Oberhaupt schlechthin macht (bem. das dem Briefschreiber so beliebte motivierende ως), und ebenso nach **v. 14** Statthalter (ηγεμον. im Sinne von Mt. 10, 18) durch ihn gesandt werden zur Bestrafung (εκδικ., wie Ezech. 16, 38. 23, 45) von Übelthätern, aber zur Belobung (επαινος, im Sinne von 1, 7) von Gutes-

15 ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, ἀγαθοποιοῦντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν, 16 ὡς ἐλεύθεροι, καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι. 17 πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε.

---

thuenden. Auch hier steht *κακοποιων* in sittlichem Sinne (vgl. v. 12), wie der Gegensatz (*αγαθοποιων*, vgl. Sir. 42, 14) zeigt. Es soll dadurch das gute Recht solcher menschlichen Ordnung hervorgehoben werden, woraus zweifellos folgt, dass der Brief nicht zu einer Zeit geschrieben sein kann, wo die Obrigkeit durch eine allgemeine Christenverfolgung thatsächlich ihre Gewalt zum Gegenteil missbrauchte. — **v. 15.** *οτι*) begründet die v. 13 geforderte Unterordnung und zeigt also klar, dass v. 14 nicht die Bestimmung der Obrigkeit als Motiv und also die Erfüllung derselben als Grenze des Gehorsams gedacht war. Vielmehr wird das *δια τ. κυρ.* v. 13 einfach erläutert, woraus folgt, dass dort nur an Gott gedacht sein kann. — *ουτως εστιν*) wie Mt. 18, 14. 19, 10: so verhält es sich mit dem Willen Gottes, d. h. solches *υποταγηναι* fordert derselbe. Das *φιμουν* (Deut. 25, 4, hier übertragen, wie Mt. 22, 34) kann, da ein *υμας* fehlt, nur Erläuterung von *τ. θελημα τ. θ.* sein: wonach man mit Gutesthun die Unwissenheit (*αγν.*, wie Hiob 35, 16. Sap. 13, 1) der thörichten (*αφρ.*, wie Psal. 14, 1. Prov. 16, 27) Menschen, nämlich der Verleumder v. 12, zum Schweigen bringen soll. — **v. 16.** *ως ελευθεροι*) kann nicht, wie 1, 14. 2, 2, die Ermahnung v. 17 einleiten, die weit über das hierdurch zu motivierende hinausgeht, sondern schliesst sich an den in v. 15 lediglich erläuterten v. 13f. an, da das *υποταγητε*, weil eben *δια τ. κυριον*, ohne äusseren Zwang in voller Freiheit geübt werden soll. Die nähere Erläuterung durch das *και* (und zwar) ist durch die Beziehung auf das *αγαθοπ.* v. 15 hervorgerufen, sofern dasselbe, als von Gott gewollt, nicht erlaubt, dass sie ihre Freiheit (von menschlichem Zwange) besitzen (*εχοντες την ελευθ.*, wie das *εχ. τ. αναστρ.* v. 12) als, d. h. gebrauchen zu einem Deckmantel der bösen Gesinnung (v. 1), aus der alles *κακοποιειν* stammt, weil dieses für sie, welche als Gottes Knechte (bem. das betont gestellte *θεου*), d. h. als solche, die unbedingt den auf das *αγαθοπ.* gerichteten Willen Gottes thun, schlechthin ausgeschlossen ist. — **v. 17.** *τιμησατε*) Der imp. aor. bezieht sich auf die einzelnen Ehrerweisungen, die jedem nach seiner Stellung und Bedeutung zukommen, um unter sie die folgenden Einzelpflichten zu subsumieren. Denn der Gemeinschaft der (christlichen) Brüder geziemt als solcher die Liebe, wie Gott allein die Furcht. Wenn dem abschliessend der Ausdruck der schuldigen Ehrerbietung gegen den Kaiser, in dem sich die v. 13f. geforderte Unterordnung gegen die Obrigkeit zusammenfassend darstellt, koordiniert wird, so erhellt daraus, dass dies die Gottespflicht (vgl. Mc. 12, 17) sowenig wie die Bruderpflicht ausschliesst, dass

18 οἱ οἰκέται, ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπό-
ταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκο-
λιοῖς. 19 τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει
τις λύπας πάσχων ἀδίκως. 20 ποῖον γὰρ κλέος, εἰ ἁμαρτά-
νοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες
καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ. 21 εἰς

---

also Konflikte, wie sie die Zeiten der Christenverfolgungen herbeiführten, noch gänzlich ausserhalb des Gesichtskreises des Verfassers lagen.

2, 18—25. Vom Sklavenverhältnis. — *οι οικεται*) im weiteren Sinne, wie Exod. 5, 15f., und im Gegensatz zu *δεσποται*, wie Jos. 5, 14. Unter den Juden in der Diaspora gab es wohl viele, die, in Sklaverei geraten, heidnischen Herren dienen mussten. Der artikulierte Nom. steht für den Voc., weil das Part. *υποτασσομενοι* sich an die Imperative in v. 17 anschliesst: sie sollen jene allen gemeinsamen Pflichten erfüllen, indem sie in der speziellen menschlichen Ordnung, in der sie stehen, sich unterordnen (v. 13) den Herren. Das *εν παντι φοβω* steht im Rückblick auf *θεον φοβ.* v. 17, wobei das *παντι* (in aller, d. h. bei jedem Verhalten der Herren sich gleich bleibender Gottesfurcht) die folgende Unterscheidung der gütigen und milden von den verkehrten (*σκολιοις*, wie Deut. 32, 5. Prov. 16, 28) vorbereitet. — **v. 19.** *τουτο*) vorausweisend auf den Satz mit *ει*, der die Stelle des Subj. vertritt: das ist ein Gegenstand göttlichen Wohlgefallens (*χαρις*, metonymisch, wie Prov. 10, 32). Das *θεου* bei *συνειδησιν* ist gen. obj., wie Hebr. 10, 2, so dass das *εν παντι φοβω* v. 18 aufgenommen wird, weshalb auch auf der voraufgeschickten präpositionellen Bestimmung der Nachdruck liegt: wenn er wegen des sein Verhalten begleitenden Bewusstseins von Gott (der die Unterordnung unter jede menschliche Ordnung fordert v. 13) Trübsale (vgl. das *λυπεισθαι* 1, 6), die ihm die Behandlung seitens der Herren bereitet, geduldig (d. h. ohne trotzige Auflehnung) erträgt (*υποφερει*, wie Psal. 55, 13. 69, 8). Der scheinbar ganz allgemein gefasste Satz erhält seine nähere Bestimmung dadurch, dass nach dem Zusammenhange der *τις* einer der v. 18 angeredeten Sklaven ist, weshalb das als selbstverständliche Klausel hinzugefügte *πασχων αδικως* in **v. 20** in direkter Anrede begründet wird. Daher kann auch das *κλεος* einfach als Wechselbegriff den der *χαρις*, deren richtige Deutung dadurch bestätigt wird, aufnehmen; und in der Frage mit *ποιον* liegt, dass es keinerlei Ruhm ist, wenn sie sündigend und (dafür) Schläge leidend (*κολαφιζ.*, wie Mc. 14, 65) geduldig ausharren werden (vgl. Jak. 5, 11), scil. infolge seiner Ermahnung. — *αγαθοποιουντες*) im Gegensatz zu *αμαρτανοντες*, kann nur, wie v. 15, ganz allgemein von pflichtmässigem Handeln stehen. Der Parallelismus fordert nicht, dass sie gerade für das *αγαθοποιειν* leiden, da nur das *πασχ. αδικ.* umschrieben wird, weshalb auch das *τουτο χαρις*, nur mit der Näherbestimmung durch *παρα θεω* (wie v. 4) zum Anfang von v. 19 zurückkehrt. — **v. 21.** *εις τουτο γαρ*) be-

τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ, 22 *ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,* 23 *ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει, παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως,* 24 *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ*

---

gründet die Gottwohlgefälligkeit eines geduldigen Ertragens unverschuldeten Leidens dadurch, dass sie (in und mit ihrer Berufung 2, 9) dazu berufen sind, weil auch Christus gelitten hat. Das tert. comp. liegt nicht bloss in dem *επαθεν*, sondern zugleich in dem *υπερ υμων*, sofern ein zum Besten andrer erduldetes Leiden notwendig ein nicht selbst verschuldetes und freiwilliges (geduldig getragenes) ist. Aber dies *υπερ υμων* geht, wie schon die Applikation auf die unschuldig leidenden Sklaven (nicht *ημων*, wie v. 24) zeigt, nicht auf die allgemeine Heilsbedeutung des Todes Christi, sondern nach dem das *υμων* nachdrücklich wiederaufnehmenden *υμιν* darauf, dass er mit seinem Leiden ihnen eine gleichsam in seinem Verhalten vorgezeichnete Vorschrift hinterliess (part. praes., in der Verbindung mit dem Aor. imperfektisch). Dass dieser vorbildliche Charakter seines Leidens ihnen zum Besten gereichte (vgl. zu v. 3), betont das *ινα* dadurch, dass es die Absicht hatte, sie dazu zu veranlassen, dass sie nachfolgen sollten (*επακολ.*, wie Hiob 31, 7) seinen Fussstapfen (metaph., wie Sir. 21, 6). Dann aber lag für sie in diesem vorbildlichen Leiden die Berufung (im Sinne der Verpflichtung, wie 1, 15) zu solcher Nachfolge. — **v. 22** schildert die Unschuld seines Leidens nach Jes. 53, 9, wie **v. 23** seine Geduld in freier Ausmalung von Jes. 53, 7 (*ουκ ανοιγει το στομα αυτου*). Bem. die Steigerung vom *λοιδορεισθαι* (Deut. 33, 8) zum *πασχειν*, vom *ουκ αντελοιδ.* zum *ουκ ηπειλει* (Jes. 66, 14. Sir. 19, 17). — *παρεδιδου δε*) ohne Objekt, das sich von selbst aus dem Vorigen ergänzt als das *λοιδορεισθαι* und *πασχειν*, dessen Be-, resp. Verurteilung er vielmehr dem gerechten Richter (1, 17) überliess. — **v. 24.** *ος*) formell ganz parallel mit den beiden *ος* v. 22. 23, geht doch sachlich dadurch darüber hinaus, dass jetzt die Absicht des Leidens Christi, das im Gipfelpunkte seines Kreuzestodes angeschaut wird, als eine für uns alle gültige aufgefasst und so seine Vorbildlichkeit für die Sklaven unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Zweckbeziehung seines Todes subsumiert wird. — *τ. αμαρ. ημ. αυτος ανηνεγκεν*) kann im Zusammenhange mit den durch Jes. 53 bestimmten v. 22f. nur nach Jes. 53, 11f. erklärt werden, woran schon das *αυτος* erinnert: er trug die Strafe für unsere Sünde (vgl. Num. 14, 33) seinerseits an seinem (in den gewaltsamen Tod dahingegebenen) Leibe (Mc. 14, 22), sofern der Tod die gottgeordnete Strafe der Sünde ist (Jak. 1, 15). Das *επι το ξυλον* (absichtliche Bezeichnung des Kreuzes als des Schandpfahls, an dem sonst nur der

ζήσωμεν, οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε· 25 ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

III, 1 ὁμοίως, γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ανα-

---

Gottverfluchte hängt, vgl. Deut. 21, 23) verbindet sich mit *ανηνεγκεν* mittels einer Prägnanz nach Analogie des *εις* (scil. *γενομενος*) Act. 8, 40. Mc. 13, 9: auf das Fluchholz hinaufgekommen, womit jede Anspielung auf den Opferterminus Jak. 2, 21 ausgeschlossen ist. Diese in Reminiszenz au Jes. 53 formulierte Aussage über die Heilsbedeutung des Todes Christi, der unsre Sünden an unsrer Statt trug und uns dadurch von der Sündenstrafe befreite, hat im Kontext, wie das wiederaufgenommene *ινα* aus v. 21 zeigt, doch nur den Zweck, darauf hinzuweisen, wie sich dadurch eine völlige Umwandlung unsrerseits vollziehen sollte. Es ist daher völlig gleich, ob man *απογενομενοι* im Sinne von: fern, fremd geworden, oder direkt im Sinne von: abgeschieden, gestorben nimmt. Nicht den Inhalt des ersten Hemistichs nimmt dasselbe auf, da ja das *τ. αμαρτιαις* lediglich dem Dat. *τ. δικαιοσυνη* entspricht, sondern es bezeichnet, dass der Christ mit den Sünden, um deretwillen Christus so Schweres gelitten hat, nichts mehr zu thun haben kann, d. h. es weist auf das zwingende Motiv hin, das ihn veranlasst (und damit ihm ermöglicht), fortan der (alle Sünde ausschliessenden) Gerechtigkeit zu leben. — *ου κτλ.*) aus Jes. 53, 5, hebt hervor, wie dieser beabsichtigte Erfolg des Strafleidens Christi bei ihnen in der Heilung von der Sündenkrankheit thatsächlich bereits eingetreten ist. — **v. 25.** *ητε — πλανωμενοι*) nach Jes. 53, 6, bezeichnet, wie Jak. 5, 19, ein Abirren von dem (ihnen bekannten) rechten Wege oder von der Herde, der sie als Glieder der ATlichen Theokratie angehörten, und setzt darum ehemalige Juden voraus, wie ihre jetzige Umkehr (*επεστραφητε*, vgl. Jak. 5, 20) zu Gott, der nach Ezech. 34, 12. 16 als der Hirte und Hüter ihrer Seelen (1, 9. 22) bezeichnet wird.

3, 1—7. Vom ehelichen Verhältnis. — *ομοιως*) wie Jak. 2, 25, auf 2, 18 zurückweisend und daher, wie dort, die Ermahnung an die (hier im Vok. angeredeten) Frauen im Part. anknüpfend, die durch das *ιδιοις* lediglich motiviert wird. Als ihre Ehemänner haben sie Anspruch auf solche Unterordnung. Erst in diesem engsten Lebensverhältnis wird ein an 2, 12 erinnerndes Motiv als Absicht solchen Wohlverhaltens geltend gemacht. Auch in dem Fall nämlich, wenn einige (jener *ιδιοι ανδρες*) dem Worte (der Heilsverkündigung, das sie also, so gut wie die Frauen, gehört haben) ungehorsam sind (2, 8), kann und soll ihr *υποτασσεσθαι* dazu dienen, dass sie durch der (ihrer) Weiber Wandel ohne Wort (das ja nichts ausrichten würde, wenn das Gotteswort nichts ausgerichtet hat)

στροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται, 2 ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν. 3 ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος, 4 ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελές. 5 οὕτως γάρ ποτε καὶ αἱ ἅγιαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεὸν ἐκόσμουν ἑαυτάς, ὑποτασσόμεναι τοῖς

---

gewonnen werden (im Sinne von Mt. 18, 15). Die Gewissheit dieses Erfolges betont der ind. fut. nach *ινα*. — **v. 2.** *εποπτευσαντες*) zeigt, dass der Verf. den Hergang solcher Bekehrungen sich genau so denkt wie 2, 12. Das *εν φοβω* steht, wie 2, 18, von der Gottesfurcht, weil nur in ihr die Lauterkeit eines gottgeweihten Wandels (vgl. zu 1, 22), die freilich beim Weibe sich besonders in ihrer Keuschheit zeigen wird, beruhen kann. — **v. 3.** *ων*) scil. *ο κοσμος*: ihr Schmuck soll sein — nicht (bem. die vorausgeschickte negative Bestimmung, wie 1, 14. 18. 23) der von aussen her (angelegte), der durch die eitle Geschäftigkeit, mit der er beschafft wird, sich charakterisiert, teils durch (künstliches) Flechten von Haaren, teils durch Umlegen von Goldschmuck oder Anlegen von Kleidern. Zu *κοσμος* vgl. Jes. 61, 10. Sir. 21, 21. — **v. 4.** *της καρδιας*) gen. app., sofern das Herz, das der Herzenskündiger allein kennt, eben der vor andern verborgene Mensch ist im Gegensatz zu dem äussern, der in der v. 3 beschriebenen Weise geschmückt wird. Dieser innere Mensch kann aber nur ihr Schmuck sein, wenn er selbst gleichsam prangt in dem, was seinem Wesen nach unvergänglich (1, 4. 23) ist. Bem. das substantivierte neutr. adj., das diese Qualität stärker hervorhebt im Gegensatz zu den Schmuckgegenständen, in die man nach v. 3 den äusseren Menschen kleidet. Was aber dies *αφθαρτον* sei, sagt wieder der gen. app. *τ. πνευματος* (im psychologischen Sinne, wie Jak. 2, 26. 4, 5), wenn derselbe die Eigenschaften hat, die allein wahren, dauernden Wert haben, nämlich die Sanftmut, die sich nicht zum Zorn reizen lässt (Jak. 1, 21. 3, 13), und das Stillesein, das sich nicht aus seiner Ruhe bringen lässt, auch nicht im Worte, das etwaige Unbill erwidert. — *ο εστιν*) geht auf *πνευματος*. Ein solcher Geist ist zwar zunächst nur vor Gott (*ενωπιον τ. θεου*, wie Jak. 4, 10) kostbar (*πολυτελες*, vgl. Prov. 25, 12. Sap. 2, 7); doch ist vorausgesetzt, dass er in dem Wandel v. 2 zum Ausdruck kommt und sie insofern auch in den Augen der Männer allein wahrhaft schmücken kann. — **v. 5.** *ουτως*) zurückweisend, wie Jak. 1, 11. Der Verf. verweist auf das Vorbild der heiligen (also dem Ideal 1, 16 entsprechenden) Weiber des Alten Bundes, die eben, weil sie ihre Hoffnung auf Gott setzten (*ελπιζ. εις* nach Analogie von 1, 21), mit solchem sanften und stillen Geist sich schmücken konnten, wenn sie ihren Ehemännern sich unterordneten (bem. die Rückkehr zu v. 1). Der tiefste Grund ATlicher Frömmigkeit ist

ἰδίοις ἀνδράσιν, 6 *ὡς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἀβραάμ, κύριον αὐτὸν καλοῦσα, ἧς ἐγενήθητε τέκνα, ἀγαθοποιοῦσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν.* 7 *οἱ ἄνδρες ὁμοίως, συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συνκληρονόμοις χάριτος ζωῆς, εἰς τὸ μὴ ἐνκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.*

---

derselbe, wie der der NTlichen (1, 2). — **v. 6.** *ως — καλουσα*) Anspielung auf Gen. 18, 12. In der Bezeichnung Abrahams als ihres Herrn zeigte sich ihre Unterwürfigkeit. — *ης κτλ.*) motiviert, weshalb das Beispiel der Sara insbesondere für sie vorbildlich ist. Da aber *τεκνα* nur im metaphorischen Sinne von Joh. 8, 39 genommen werden kann, ist damit jede Beziehung des *εγενηθητε* auf heidnische Abstammung ausgeschlossen, während es gerade für gläubige Jüdinnen ein hohes Lob war, ihrer Stammmutter wesensähnlich geworden zu sein. Die folgenden part. praes. können nur bezeichnen, woran man sie als solche wesensähnliche Kinder der Sara erkennt, und involviert damit natürlich die Mahnung, sich immer als solche zu zeigen. Hier wird nun alles, was bisher von ihrem rechten Verhalten gesagt war, zusammengefasst in den allgemeinen Begriff des *αγαθοποιειν* (2, 15. 20), weil der Hauptnachdruck darauf liegt, dass sie sich durch keine Einschüchterung (*πτοησ.*, wie Prov. 3, 25. I Makk. 3, 25), die keineswegs bloss von ihren Männern auszugehen brauchte, von ihrem pflichtmässigen Thun sollen abbringen lassen. Da aber die Furcht davor nur überwunden werden kann durch die Gewissheit, dass Gott ihnen durch jedes solches Schrecknis hindurchhelfen werde, so kehrt dieser Abschluss zu dem *ελπιζ. εις θεον* v. 5 zurück. — **v. 7.** *οι ανδρες*) wie 2, 18; an das *ομοιως* schliesst sich, wie v. 1, das Part. an, das in analoger Weise die Pflicht der Männer hervorhebt, wie dort die der Frauen. Dass hier auch die Ehemänner ermahnt werden, erklärt sich daraus, dass auch von ihnen manche (wie auch aus dem *τινες* v. 1 folgt) bekehrt waren, aber von den Repräsentanten der (heidnischen) Obrigkeit (2, 13f.) oder den (heidnischen) Herren der Sklaven (2, 18) nicht. — *συνοικουντες*) ganz allgemein von ehelichem Zusammenleben, wie Gen. 20, 3. Deut. 24, 1, für welches verständige Einsicht in das Wesen des Weibes, sofern es ein schwächeres Gefäss ist als der Mann, massgebend sein soll. Die Auffassung beider als *σκευη* (vgl. Jes. 45, 9. Röm. 9, 21) weist nur darauf hin, dass dieser Unterschied durch die Schöpfungsordnung gesetzt ist; zu *τω γυναικειω* (Deut. 22, 5. Esth. 2, 11. 17) ergänze *σκευει.* — *απονεμοντες*) vgl. Deut. 4, 19. III Makk. 3, 16, dem *συνοικ.* asyndetisch koordiniert, weil es nicht sowohl als zweites hinzukommt, als vielmehr die Kehrseite davon bildet. Mit der Vorschrift, ihr die Ehre zu gewähren, die ihr gebührt, kehrt der Schluss dieser Einzelermahnungen zu dem Ausgangspunkt 2, 17 zurück, an den sie anknüpften. — *ως και συγκληρονομοις*) wie Hebr.

8 Τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὔσπλαγχνοι, ταπεινόφρονες, 9 μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες, ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε. 10 ὁ

11, 9. Das *και* geht darauf, dass, wie sie von der einen Seite das schwächere Gefäss sind, so doch auch als Mitbesitzer desselben Heils ihnen ganz gleich stehen, weshalb die Männer ihnen dem entsprechend Ehre zuerteilen sollen. Auch hier bezeichnet *ζωης* als gen. appos. eine im (wahren, ewigen) Leben (vgl. Jak. 1, 12) bestehende Gabe der göttlichen Huld (1, 10. 13), die sie, wie die Männer, bereits besitzen in der ihnen mit ihrem Christentum gegebenen Anwartschaft darauf. Zu dem artikellosen Ausdruck vgl. 1, 2. 3. 5. Das *εις* mit artikul. Inf. hängt von *απονεμ. τιμ.* ab (vgl. Jak. 1, 18): damit nicht eure Gebete behindert werden (*ενκοπτ.*, wie Röm. 15, 22). Gemeint können nur ihre gemeinsamen Gebete sein, da jede Anzweiflung ihrer religiösen Gleichstellung nur dringender zum Gebete der Männer (für die Weiber) treiben, aber dasselbe nicht behindern würde.

3, 8 — 4, 6. Vom Verhalten gegen die feindselige Umgebung überhaupt. — *το τελος*) zuletzt, bildet mit einer Ermahnung zum Verhalten aller Christen gegeneinander, welche an die Ermahnung zum Verhalten der gläubigen Ehemänner gegen die gläubigen Ehefrauen anknüpft, den Übergang von dem Verhalten in den einzelnen Ordnungen der sie umgebenden Welt zu dem Verhalten gegen diese selbst. Die Adj. reihen sich den Part. 2, 18. 3, 1. 7 ganz gleichmässig an. Die Einheit der Gesinnung (*ομοφρονες*) und des Mitgefühls (*συμπαθεις*) ist die Grundlage der Bruderliebe. Schon mit *ευσπλαγχνοι* (Eph. 4, 32) löst sich die Rede von der speziellen Beziehung auf das christliche Bruderverhältnis los, während die zweite christliche Grundtugend, die Demut (*ταπεινοφρ.* vgl. Prov. 29, 23), zu den Erweisungen der Sanftmut (v. 9) überleitet, die nur ihr Korrelat ist, aber gerade der sie umgebenden Feindschaft gegenüber sich zu erweisen reichliche Gelegenheit hat. — **v. 9.** *αποδιδ. κτλ.*) Gegensatz von Prov. 17, 13, spezifiziert im Anklang an das Vorbild Christi 2, 23. Weder in That noch Wort sollen sie Wiedervergeltung üben, im Gegenteil (*τουναντιον* nach Analogie des *το τελος* v. 8, wie III Makk. 3, 22) segnend (im Sinne von Lc. 6, 28, vgl. I Kor. 4, 12, wo es auch den Gegensatz zum *λοιδορ.* bildet). — *εις τουτο εκληθ.*) rückwärts weisend, wie 2, 21. Die *ευλογια* steht von thatsächlicher Segnung Gottes, wie Deut. 11, 26. 33, 13. Sir. 11, 20. Mit absichtlichem Anklang an *ευλογουντες* wird hervorgehoben, wie man nach dem Grundgesetz der äquivalenten Vergeltung Segen nur zum Eigenbesitz empfangen (*κληρον.*, wie Prov. 13, 22. Sir. 4, 13) kann, wenn man Segen ausgeteilt hat (was der Mensch nur im segenanwünschenden Wort kann), und darum zu diesem berufen ist, um jenen zu erlangen. — **v. 10 ff.** begründet die Ermahnung

γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς παυσάτω
τὴν γλῶσσαν ἀπὸ κακοῦ καὶ χείλη τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον, 11
ἐκκλινάτω δὲ ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιησάτω ἀγαθόν, ζητησάτω εἰ-
ρήνην καὶ διωξάτω αὐτήν, 12 ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους,
καὶ ὦτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν, πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ
ποιοῦντας κακά. 13 καὶ τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ
ζηλωταὶ γένησθε; 14 ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην,
μακάριοι. τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε, μηδὲ ταραχθῆτε,
15 κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,
ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον

---

v. 9 unter der Voraussetzung, dass die Worte den Lesern als Schriftworte (Psal. 34, 13—17, mit unerheblichen Abweichungen nach LXX) bekannt sind (vgl. zu 1, 24 f.). Das Leben kann nur lieben, wem es gute Tage bringt, und solche kann man nur sehen, wenn man das Verhalten einhält, dem in der Schrift ein (natürlich wohlgefälliges) Herabsehen Gottes auf die Gerechten und ein Hören auf ihr Gebet verheissen ist. Der Schluss ist weggelassen, weil es sich nur um die Begründung der Lohnverheissung handelt, und weil sich von selbst versteht, dass das auf Bösesthuende gerichtete Antlitz Gottes nur Strafe androhen kann. — **v. 13.** *και*) schliesst an die Begründung der Ermahnung v. 9 eine Frage an (wohl mit Anspielung an ein andres Schriftwort: Jes. 50, 9), die den Fall ins Auge fasst, wo scheinbar durch die Bosheit der Menschen solcher Segen Gottes vereitelt werden könnte. In der Frage liegt die Verneinung: niemand wird euch in Wahrheit schädigen (*κακ.*, wie Act. 7, 19. 12, 1) können, falls ihr um das Gute Eiferer (*ζηλωται*, wie II Makk. 4, 2) geworden. — **v. 14.** *αλλα*) wie 2, 20: sondern, wenn selbst der Fall eintreten sollte, dass ihr leidet, so zeigt doch Mt. 5, 10, worauf deutlich angespielt wird, dass dies kein wirklicher Schade für euch ist, sondern euch nur beseligen kann (im Sinne von 1, 6 f.). Das *ει* c. opt., das den Fall nur im Gedanken als möglich setzt, zeigt, wie das *ει δεον* 1, 6, dass von allgemeiner Verfolgung in der Situation der Leser keine Rede sein kann. — *τον δε — ταραχθητε*) fast wörtlich aus Jes. 8, 12, setzt dem Vollgefühl der Seligkeit, das sich auf die Verheissung Christi gründet, entgegen die Abmahnung von der Furcht vor ihnen (d. h. vor denen, die sie schädigen wollen v. 13), welche dasselbe stören könnte. Statt aber mit Jes. 8, 13 der Menschenfurcht die Gottesfurcht entgegenzusetzen (vgl. Mt. 10, 28), die mit der Heilighaltung Gottes gegeben ist, überträgt **v. 15** das von Jehova handelnde Schriftwort (wie 2, 3) unmittelbar auf Christum. Das artikellose *κυριον* neben dem artikulierten nom. propr. kann nur prädikativisch genommen werden (vgl. v. 6), sofern man Christum wahrhaft (*εν τ. καρδ. υμ.*) nur heiligt, wenn man ihn als Herrn ansieht, dessen mächtiger Schutz alle Menschenfurcht unnütz und strafbar macht. — *ετοιμοι*) bringt

περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου,
16 *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καται-*
σχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀνα-
στροφήν.
17 *κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ*

---

erst die positive Aussage über die Art, wie man ihn heiligt, durch die stete Bereitschaft zum Bekenntnis seiner *κυριοτης* als des Grundes der Christenhoffnung. Dass dies als eine *απολογια* gegenüber jedem, der Rechenschaft fordert (*αιτειν* mit doppeltem Acc., wie Mt. 7, 9) über die in ihnen vorhandene Hoffnung, also ihr subjektives Hoffen auf die Heilsvollendung (1, 3f.), bezeichnet wird, schliesst jeden Gedanken an heidnische Obrigkeit, die etwa dieselbe im Sinne von Act. 17, 7 politisch verdächtigt, aus. Vielmehr scheint das *παντι* (im Gegensatz zu 2, 12) ungläubige Juden einzuschliessen, welche die Hoffnung auf die messianische Heilsvollendung verwerfen, weil sie Jesum nicht als den zum Messias erhöhten Herrn anerkennen, wie die Heiden sie als eitle Phantasterei verspotten. — *αλλα*) in einschränkendem Sinne, bezeichnet, dass nicht jede Bereitschaft zur *απολογια* eine solche Heiligung Christi ist, sondern nur die, welche verbunden ist mit Sanftmut (Gegensatz leidenschaftlichen Eiferns für die Wahrheit, wie Jak. 3, 13f., womit vollends jeder Gedanke an prozessualische Vorgänge ausgeschlossen ist) und Furcht (wobei nach v. 14 nur die Furcht vor Christo gemeint sein kann, der über die Art, wie sie seine Sache vertreten, Rechenschaft fordern wird). — **v. 16.** *συνειδ. εχοντες αγαθ.*) parallel dem *μετα πρ. κ. φ.* v. 15 und daher dem *ετοιμοι* subordiniert, da die Hoffnung allerdings eine unbegründete ist, wenn man nicht mit gutem Gewissen sich bewusst ist, den dieser Hoffnung entsprechenden Wandel (1, 13—17) geführt zu haben. — *ινα εν ω καταλαλεισθε*) Die Rückkehr zu dem Ausgang der Ermahnungsreihe (2, 12) markiert den Abschluss derselben und zeigt aufs neue, dass die Anfechtungen der Leser seitens der sie umgebenden Heiden noch wesentlich in den Verleumdungen ihres Wandels bestanden. In ihrer Beschämung (2, 6) liegt für sie der stärkste Antrieb zur Umkehr. Zu *επηρεαζοντες* vgl. Lc. 6, 28. — *εν Χριστω*) in ihm begründet, sofern der Wandel nach seinen (als des Herrn v. 15) Forderungen geführt wird.

v. 17 leitet den lehrhaften Nachtrag zu der 2, 11f. eingeleiteten Ermahnungsreihe ein. — *κρειττον*) wie Exod. 14, 12. Jud. 8, 2 im Sinne von: heilsamer, zuträglicher, begründet den v. 16 ins Auge gefassten Endzweck ihres bei der *συνειδ. αγαθη* vorausgesetzten Gutesthuns und tritt dem Einwande entgegen, dass dasselbe doch vergeblich ist, wenn es nicht vor Leiden zu schützen vermag. — *ει θελοι κτλ.*) entspricht dem *ει πασχ.* v. 14 und hebt hervor, dass der Eintritt des Leidens überhaupt nicht von unserm Verhalten, sondern von dem Willen Gottes abhängt — *η κακο-*

θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας, 18 ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ
ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ
τῷ θεῷ θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι,
19 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν,

ποιουντας) wie II Sam. 24, 17. Prov. 6, 18, in welchem Falle, da das Leiden nur als Strafe für die eigne Verschuldung gesandt sein könnte, von solcher Zuträglichkeit für andre keine Rede sein kann. — **v. 18.** *οτι και Χριστος*) wie 2, 21, doch nicht um die Vorbildlichkeit seines Leidens hervorzuheben, sondern um die heilsame Wirkung des Leidens eines *αγαθοποιων* an ihm klarzustellen. Das *απαξ περι αμαρτιων* weist darauf hin, dass sein Leiden freilich ein um Sünden willen (im Sinne von 2, 24) übernommenes war, das darum der Natur der Sache nach jede Wiederholung ausschloss (*απαξ*) und also in diesem Punkte nicht nachgebildet werden konnte. Um so mehr liegt das tert. comp. erst in dem *δικαιος* (= *αγαθοποιων*) *υπερ αδικων* (zum Besten Ungerechter, wie es die *επηρεαζ*. v. 16 waren). Das *προσαγαγη τ. θεω* setzt die vorherige Trennung von Gott (durch die Sünde) voraus, die mit Christi einmaligen Sühntode aufgehoben, erinnert aber im Ausdruck an das Nahen der nach Exod. 40, 12 f. entsündigten Priester zu Gott, da auch die Christen eine heilige Priesterschaft sein sollen (2, 5. 9). — *θανατωθεις*) vgl. I Sam. 22, 21. I Reg. 9, 16, gehört zu *προσαγαγη*, da er diese durch seinen Tod vermittelte Thätigkeit nur ausüben kann, wenn er zwar getötet, aber wieder lebendig gemacht ist (*ζωοποιηθεις*, wie II Reg. 5, 7. Nehem. 9, 6). Stärker hervorgehoben wird die Vereinbarkeit dieser Gegensätze noch durch die Dative, welche die Sphäre bezeichnen, worauf das Prädikat zu beschränken ist, da er getötet nur ist hinsichtlich der Seite seines Wesens, welche Fleisch war (bem. das artikellose *σαρκι*), lebendig gemacht aber hinsichtlich der andern, welche geistiger Art und darum unvergänglich war (vgl. v. 4), welche freilich in ihrer Trennung vom Leibe wahren, vollen Lebens entbehrte, aber dasselbe durch ihre Wiederbekleidung mit einem solchen (in der Auferstehung) wieder erlangte. — **v. 19.** *εν ω και*) geht auf *πνευματι*, und hebt hervor, dass es nicht nur Geist war, wonach er wiederbelebt wurde, um das *προσαγαγειν* auszuführen, sondern auch, worin er den Geistern predigte. Dass er noch nicht wiederbelebt (mit einem neuen Leibe bekleidet) war, als er dies that, erhellt daraus, dass eben darum die Seelen der Verstorbenen (Sap. 3, 1. Apok. 6, 9), wie Hebr. 12, 23, *πνευματα* genannt werden, um anzudeuten, dass er in diesem Zustande (*εν πνευματι*), also selbst ein *πνευμα*, mit ihnen verkehren und unter ihnen wirken konnte. Daher die ausdrückliche Hervorhebung, dass er zu dem Orte, wo sie in Haft gehalten wurden (*εν φυλακη*), hingegangen (*πορευθεις*) predigte (*εκηρυξεν*, von der Verkündigung der Heilsbotschaft wie Mc. 1, 14. 38 f.). Da aber sein Sein *εν πν.* das Getötetsein voraussetzte, so handelt es sich hier um einen zweiten segensreichen Erfolg seines Todesleidens,

20 ἀπειθήσασίν ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος· 21 ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ

---

der freilich nur möglich war, weil er als *δικαιος* (*αγαθοποιων*) litt, dessen Geist nicht, wie der aller den Tod des Sünders sterbenden Menschen, dem Schattenleben des Hades verfiel, sondern aktionsfähig blieb, und zwar *υπερ αδικων* (v. 18), also auch zum Besten von Sündern, wie es diese (auf das Endgericht aufbewahrten) Geister waren. — **v. 20.** *απειθησασιν*), wie 2, 8. 3, 1. Das artikellose Partizip kann weder Apposition zu *τοις πνευμασιν* sein, noch eine bestimmte Kategorie derselben bezeichnen, sondern nur motivieren, weshalb sie einer Heilsbotschaft bedurften: weil sie nämlich einst ungehorsam waren, als die Langmut (Jerem. 15, 15. Prov. 25, 15) Gottes (vergeblich auf ihre Umkehr) wartete (vgl. Röm. 8, 25). Das *εν ημεραις Νωε* (vgl. zu dem artikellosen Ausdruck 1, 2. 3. 5) erinnert an die Zeit des grossen Flutgerichts, welches ein Typus des Endgerichts war (Mt. 24, 37 f.), und an dessen drohende Nähe die Herrichtung (*κατασκευαζομενης*, wie Num. 21, 27. I Makk. 15, 3) einer Arche (*κιβωτου*, vgl. Gen. 6, 14 ff.), beständig zur Busse mahnend, erinnerte (doch vgl. noch zu II Petr. 2, 5). Die Erwähnung der wenigen durch sie Geretteten erinnert daran, wie es jene ganze Generation war, die im Flutgericht umkam ihres unentschuldbaren Ungehorsams wegen, und wenn Christus selbst ihr noch nach seinem Tode in seiner Predigt das Heil anbot, so ist das der schlagendste Beweis für die umfassende Heilsbedeutung desselben. — *εις ην*) scil. *γενομενοι*, prägnante Konstruktion, wie 2, 24. Zu *ψυχαι* im Sinne von Individuen vgl. Gen. 46, 15. Exod. 1, 5, zu dem verstärkenden Comp. *διεσωθησαν* Gen. 19, 19. Jes. 37, 38. Das instrumentale *δι υδατος* weist auf das Wasser als das Mittel hin, das die jene acht Seelen bergende Arche trug und vor dem Untergange bewahrte, vgl. Gen. 7, 17 f. — **v. 21.** *ο και υμας*) zeigt unzweifelhaft, dass Wasser es war, was jene rettete und nun auch die Leser rettet, und zwar gegenbildlich (*αντιτυπον*, adj.), sofern wie die Sündflut der Typus des Endgerichts, auch das in ihr rettende Wasser der Typus eines Wassers ist, das vor dem ewigen Verderben im Endgericht rettet (vgl. Act. 2, 38. 40). Das Präs. *σωζει* steht zeitlos, weil es sich nur um die Bezeichnung seiner Wirkung als solcher handelt. Das appositionell angeschlossene *βαπτισμα* bezeichnet, dass es ein Akt des Untertauchens im Wasser ist, durch welches Wasser gegenwärtig rettet und schliesst damit die ohnehin sprachlich nicht erkennbare Beziehung des *ο* auf *διεσωθ. δι υδατος* aus, da die Symbolik des *βαπτισμα* genannten Aktes nicht auf einem Hindurchgehen durchs Wasser, sondern auf einem Verschwinden (Vernichtet- oder Begrabenwerden) im Wasser beruht. Die rettende Kraft dieses Aktes wird dadurch erläutert, dass er eben nicht (bem. das Voranstehen der Negation, wie 1, 18. 23. 3, 3), wie

συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, 22 ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.
IV, 1 Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν

---

sonst ein Untertauchen im Wasser, ein Akt ist, in welchem man Fleischesschmutz (ῥυπος, wie Jes. 4, 4. Hiob 14, 4) ablegt (bem. das nachdrücklich voranstehende σαρκος, ganz im Sinne von v. 18). Im Gegensatz dazu kann συνειδησεως αγαθ. nur das von dem Bewusstsein der Schuldbefleckung gereinigte und darum gute Gewissen sein, wie es nachher durch den guten Wandel in Christo bewahrt wird (v. 16), und als gen. obj. zu επερωτημα (Dan. 4, 14) gehören, das, von επερωταν im Sinne von Psal. 137, 3. Mt. 16, 1 abgeleitet, die Taufe als eine an Gott (εις θεον) gerichtete Erbittung desselben bezeichnet. Im Gegensatz zu αποθεσις konnte nur genannt werden, was der Täufling thut, wenn er ins Taufwasser hinabsteigt, während in der Symbolik des Taufritus liegt, dass die Taufe wirklich jede Schuldbefleckung hinwegnimmt, wie das gewöhnliche Untertauchen den Fleischesschmutz, und so das erbetene gute Gewissen beschafft. Dagegen würde durch die Beziehung auf die Kraft zu einem guten Wandel oder vielmehr zur Bewahrung eines guten Gewissens im Sinne von v. 16 jede Analogie mit der Taufsymbolik aufgehoben. — δι αναστ. ιησ. χρ.) vgl. 1, 3, gehört zu σωζει, sofern nur der Auferstandene die von der Schuldbefleckung Gereinigten im Endgericht erretten kann. Damit kommt die Rede auf die letzte und segensreichste Folge des Todesleidens Christi, der, um diese Reinigung zu bewirken, getötet, aber (in der Auferstehung) lebendig gemacht ist (v. 18), damit er auf Grund derselben uns definitiv erretten könne. — **v. 22** erklärt, wiefern die Auferstehung Jesu Mittel dieser Errettung sei, sofern erst der Auferstandene zur Teilnahme am göttlichen Weltregiment gelangt ist. Zu εν δεξια θεου vgl. Psal. 110, 1. — πορευθεις εις ουρ.) Gegensatz des πορευθ. v. 19, zeigt, wie die Erhöhung zum göttlichen Thronsitz Folge der Auferstehung war. Der gen. abs., welcher die Unterordnung aller himmlischen Mächte in all ihren Ordnungen (vgl. Eph. 1, 21) als Voraussetzung dieser Erhöhung bezeichnet (bem. das part. aor.), kann nur besagen, dass dieselbe keine blosse Ehrenstellung, sondern Teilnahme an der göttlichen Weltherrschaft ist, die allein die Fähigkeit zu unsrer Errettung verbürgen kann. Mit dem Dienst der Engel, der dem Erhöhten zur Verfügung steht, mit einer Gewinnung derselben für seine Anbetung, oder gar mit ihrem Gericht hat das υποταγεντων nichts zu thun.

4, 1—7. Abschliessende Rückkehr zum Ausgangspunkt der Ermahnungsreihe (2, 11) in Anknüpfung an 3, 17. — ουν) nimmt den Gedanken von 3, 18 wieder auf, und zwar mit der ausdrücklichen Hervorhebung des σαρκι im Gegensatz zu der πνευματι erfolgten Lebendigmachung und Erhöhung (3, 21 f.). In dem και υμεις liegt, wie 2, 21, die

ἔννοιαν ὁπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας
2 *εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ*
τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον. 3 *ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρε-*
ληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι, πεπο-
ρευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πό-

---

Voraussetzung, dass der Gläubige das Verhalten Christi nachbilden muss und so auch sich (gegen alle Leidensscheu) wappnen mit derselben Erwägung, die jenen zu seinem Leiden bewog, d. h. mit der Erwägung der Segensfrucht solchen Leidens. Diese Näherbestimmung fordert trotz des fehlenden *υπερ ημων* notwendig der Begriff der *εννοια*, womit (dem Stammwort entsprechend) nie ein Willensentschluss, sondern nur der ihm zu Grunde liegende Gedanke, die ihn leitende Einsicht (Prov. 23, 19. 3, 21, 1, 4, vgl. Hebr. 4, 12. Sap. 2, 14) bezeichnet wird. — *οτι*) kausal, da die von eben solchem Leiden (daher die Wiederholung des *παθων σαρκι*, das aber keineswegs auf körperliches Leiden geht, sondern nur auf ein im Sinne von 3, 18 an der irdischen Seite menschlichen Lebens empfundenes Leiden, das nach 3, 14 *πνευματι* ganz anders aufgefasst werden kann) zu erwartende Segensfrucht so formuliert wird, wie sie allein der Gläubige zu erwarten hat, der *δια δικαιοσυνην* (3, 14) leidet, aber nicht wie sie Christus intendierte, wenn er als *δικαιος* litt (3, 18). — *πεπαυται αμαρτιας*) vgl. Exod. 9, 28. Jos. 7, 26, nur hier rein passivisch, wie es der Vorstellung des Leidens entspricht, wodurch er ein für allemal abgebracht ist vom Sündigen (bem. das Perf.), d. h. von dem, was die ihm das Leiden bereitende Welt charakterisiert und was ihm dadurch ein für allemal verleidet sein muss. — **v. 2.** *εις το*) wie 3, 7, Zweck dieses *πεπαυσθαι*. Er soll nicht mehr Menschenbegierden, sondern göttlichem Willen leben (*βιωσαι*, wie Prov. 7, 2. Sap. 12, 23; hier mit Dat., wie *ζην* 2, 24). Das *τον επιλοιπον εν σαρκι χρονον* hebt wie 1, 17 hervor, dass es sich nur noch um die kurze Zeit handelt, wo er überhaupt *σαρκι* leiden kann. — **v. 3** begründet diese Reflexion auf die Zukunft damit, dass die schlechthin (auf immer) für sie vergangene (bem. das part. perf.) Zeit (lang) genug (*αρκετος*, vgl. Mt. 6, 34. 10, 25) sei, wo sie (bem. den infin. expletivus) den Willen der Heiden gethan haben. Da damit zweifellos ihre vorchristliche Zeit charakterisiert und absichtsvoll das *ανθρωπων επιθ.* durch *το βουλημα τ. εθνων* näher bestimmt wird, so ist es unbestreitbar, dass die Leser in jener Zeit nicht selbst Heiden waren, sondern Juden, die den Willen Gottes (v. 2) kannten oder doch kennen sollten und trotzdem den Heiden, unter denen sie lebten, ihren Willen thaten, indem sie sich von ihnen in ihr Lasterleben hineinziehen liessen (vgl. zu 1, 14). Zu *πορευεσθαι εν* vgl. I Reg. 8, 61. Ezech. 5, 6, zu *ασελγειαις* Sap. 14, 26. Die *επιθυμιαι* sind in diesem Zusammenhange wohl besonders wollüstige. Zu *οινοφλυγια* vgl. das Stammverbum Deut. 21, 20, zu *κωμοις* II Makk. 6, 4, zu *ποτοις*

τοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις, 4 ἐν ᾧ ξενίζονται, μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν, βλασφημοῦντες, 5 οἳ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. 6 εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσιν μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.

Gen. 19, 3. Jud. 14, 10. Das ειδωλολατρειαις steht schon wegen des Plur. (vgl. zu 2, 1) nicht vom eigentlichen Götzendienst, sondern von irgend welchen Beteiligungen an götzendienerischen Greueln (vgl. I Kor. 10, 14 und zur Sache Röm. 2, 22), die doch als αθεμιτοι (II Makk. 6, 5. 7, 1, vgl. Act. 10, 28) nur bei ehemaligen Juden bezeichnet werden konnten. — **v. 4.** εν ω) wie 1, 6, geht auf ihren früheren Wandel, auf Grund dessen die Heiden befremdet werden (ξενιζονται, vgl. II Makk. 9, 6), weil sie (jetzt) nicht mitlaufen in denselben Schlamm der Liederlichkeit (ασωτιας, vgl. Prov. 28, 7. II Makk. 6,4). Der Gesinnungswechsel der Diasporajuden ist den Heiden, unter denen sie wohnen, also noch etwas Neues (vgl. zu 2, 12), und ihr Befremden darüber tritt eben zu Tage, wenn sie, wie das sehr nachdrücklich am Schlusse stehende βλασφημουντες sagt, lästern, indem sie zu den 2, 12. 3, 16 erwähnten Verleumdungen greifen, um den Stachel, den die Abkehr der ehemaligen Sündengenossen in ihrem Gewissen zurückliess, loszuwerden. — **v. 5.** αποδωσ. λογον) Korrelat des αιτ. λογον 3, 15. Auch der Verf. (vgl. 2, 23) überlässt das βλασφημειν (zur Aburteilung) dem erhöhten Christus (3, 22), der in Bereitschaft ist (vgl. Dan. 3, 15) zu richten Lebendige und Tote (vgl. Act. 10, 42). Da beim unmittelbaren Bevorstehen dieses Gerichts nicht auf das etwa noch eintretende Sterben einiger Gläubigen oder einiger Lästerer reflektiert sein kann, und da der Gedanke an das Gericht doch nur durch den Gedanken an die gegenwärtigen Lästerer herbeigeführt war, so bedarf die Hinzufügung des και νεκρους einer näheren Begründung, wie sie **v. 6** mit seinem, wie 2, 21. 3, 9, rückweisenden εις τουτο giebt. Dem naheliegenden Gedanken gegenüber, dass doch die Toten, die keine Gelegenheit gehabt haben, sich für oder wider das in Christo allein gegebene Heil (Act. 4, 12) zu entscheiden, nicht gerichtet werden können, begegnet Petr. mit dem selbstverständlichen Postulat des christlichen Glaubens, das auch der Aussage 3, 19f. zu Grunde lag, dass auch Toten (im Hades durch Christum) Evangelium verkündigt ist (ευηγγ.). Das μεν markiert, wie 1, 20. 2, 4. 3, 18, dass die Absicht des ευηγγ. auf das in dem Satz mit δε Bezeichnete ging, was eintreten sollte, obwohl sie (im leiblichen Tode, welcher der Sünde Sold ist) nach allgemeiner Menschenweise (nicht wie einzelne, die in besondern Gerichten umkamen) am Fleisch (σαρκι, wie 3, 18) gerichtet wurden. Die Fassung des κριθωσιν als eigentliches Praeteritum (gleich κριθεντες), obwohl nach Joh. 12, 7 zulässig, ist nicht notwendig, da die göttliche Absicht, welche auch für Tote eine Predigt

7 *Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς,* 8 *πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν,* 9 *φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ,* 10 *ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ,* 11 *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ, εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός, ἵνα ἐν*

---

des Evangeliums ordnete, natürlich auch bestimmte, was ihr leiblicher (bem. das *σαρκι*) Tod für eine Bedeutung haben sollte. Jede Beziehung auf eine Verkündigung bei ihren Lebzeiten ist dadurch ausgeschlossen, dass für die Gläubigen (am wenigsten für die etwa in Verfolgungen umgekommenen) der Tod kein Gericht ist, und für die Lästerer das *ζωσι* nicht bezweckt sein kann, dieser Gegensatz aber überhaupt für das *και νεκρους* v. 5 keine Bedeutung hat. Das durch *πνευματι* näher bestimmte Leben ist, wie 3, 18, das durch die Wiederbelebung in der Auferstehung zu erlangende, wie das dem *κατα ανθρ.* entsprechende *κατα θεον* zeigt: nach Gottes Weise, ein ewiges, seliges Leben, wie Gott es lebt.

4, 7—5, 5. Dritter Hauptteil, enthaltend Ermahnungen für das innergemeindliche Leben. — *παντων δε το τελος*) betont, wie zugleich mit dem Endgericht (v. 5) das Ende aller Dinge sich genaht hat (*ηγγικεν*, wie Jak. 5, 8), und gründet (*ουν*) auf dieses Hoffnungsziel die Mahnung zu gesundem (leidenschaftslosem) Sinn und nüchterner Geistesklarheit (*νηψατε*, wie 1, 13), welche dasselbe stets im Auge behält, weil man ohne beides zu gemeinsamen Gebeten (vgl. 3, 7), wie sie die Vorbereitung auf das nahende Ende erfordert, nicht geschickt ist. — **v. 8.** *προ παντων*) vgl. Jak. 5, 12, zeigt, dass vor allem Zornerregungen als das gedacht sind, was die rechte Stimmung zu solchen gemeinsamen Gebeten raubt. Sie können nicht aufkommen, wo die Liebe zu einander eine ausdauernde (vgl. 1, 22) ist, auch den Verfehlungen des Nächsten gegenüber, welche eine solche immer und immer wieder (daher *πληθ. αμαρτ.*) zudeckt, d. h. vergiebt (nach Prov. 10, 12). Zur Konstr. vgl. 2, 12, zur Sache Mt. 18, 21 f. — **v. 9.** *φιλοξενοι*) reiht sich als nächstliegende Erweisung der gebenden Liebe (vgl. Hebr. 13, 2) an die vergebende, die ebenso getrübt wird, wenn man murrt (vgl. Jak. 1, 5) über die Opfer, die sie auferlegt. — **v. 10.** *εκαστος*) tritt nachdrücklich vor den Satz, in den es als Subj. gehört; denn dem entsprechend, wie ein jeder eine Gabe göttlicher Huld empfangen, sollen sie für einander (*εις*, wie 1, 4. 25) damit Dienste leisten (*διακ.* c. acc., wie 1, 12). Zum Bilde der *οικονομοι* vgl. Mt. 25, 14 ff. Hier tritt unmittelbar hervor, wie die Gnade Gottes als eine sich in Gaben, die sie einem jeden zuteilt, erweisende und darum als mannigfaltige (1, 6) gedacht ist (vgl. 3, 7). — **v. 11.** *ει τις — ει τις*) distribuiert den Plur. *διακονουντες*, daher ist nach *λαλει* (auf Grund be-

πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα
καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

12 *ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πει-*
ρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος, 13 *ἀλλὰ*
καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, ἵνα καὶ

---

sonderer Redegabe) zu ergänzen *λαλων*: wie es sich ziemt für einen, der nicht eigne Worte redet, sondern von Gott gegebene, als welche sie das feierlichere *λογια θεου* (vgl. Röm. 3,2) bezeichnet. Ebenso ist zu *διακονει* (hier im engeren Sinne von werkthätiger Dienstleistung) zu ergänzen *διακονων*: wie es sich für einen ziemt, der den Dienst nicht aus eignem Vermögen (*ισχ.* im Sinne von Jak. 5, 16) leistet, sondern aus einer Kraft, die (*ης*, attrahiert für *ην*) Gott darreicht (*χορηγ.*, wie Sir. 1, 8. 23). — *εν πασιν*) scil. *χαρισμασιν* v. 10, damit auf Grund aller (sofern bei allen ihren Bethätigungen auf den Geber der Gabe dazu zurückgewiesen wird) Gott durch ihre rechte Anwendung verherrlicht werde. Das *δοξαζηται* ist also nicht im Sinne von 2, 12 zu nehmen, weil nur ein solches Thun durch Jesum Christum (vgl. 2, 5) vermittelt werden kann. Die Doxologie geht, wie ihre offenbare Beziehung zu dem *δοξαζηται* zeigt, auf Gott, vgl. Apok. 1, 6.

v. 12—19 kehrt zur Betrachtung der Leiden (1, 6f. 3, 14f. 4, 1) zurück, aber unter dem Gesichtspunkte dessen, was der Gemeinde als solcher widerfährt, und zwar von ihren Volksgenossen. — *αγαπητοι*) wie 2, 11. Das Leiden wird bezeichnet als eine Feuersglut (*πυρωσ.*, vgl. Prov. 27, 21 von der Glut des Schmelzofens, Amos 4, 9 von der Glut des Sonnenbrandes, beides gangbare Bilder schmerzlicher Trübsal), welche in ihrer Mitte, d. h. von den noch unter ihnen lebenden ungläubigen Volksgenossen (im Gegensatz zu ihrer heidnischen Umgebung) entbrennt und daher von der Gemeinde doppelt schmerzlich empfunden wird. Das Part. *γινομενη* kann so wenig relativisch aufgelöst werden, wie das *απειθησ.* 3, 20, sondern entspricht dem *ει δεον* 1, 6 (vgl. 3, 14): wenn sie euch zur Prüfung (vgl. Jak. 1, 12) widerfährt. Das *ξενιζεσθαι* (v. 4) wird dadurch erläutert, dass es nicht eintreten soll, wie wenn (als ob) etwas Fremdartiges (Sap. 16, 2f. 19, 5) ihnen begegnet (*συμβαιν.*, wie Mc. 10, 32). Die nachdrückliche Hervorhebung des *ξενον* zeigt, dass es sich um Widerfahrnisse handelt, die der Gemeinde noch neu waren, wie etwas Unerwartetes sie betrafen und daher eben zum Abfall verleiten konnten. — **v. 13.** *καθο*) vgl. Lev. 9, 5, unterschieden von *καθως* v. 10: in dem Masse als ihr teilnehmt an den Leiden Christi (1, 11), freuet euch, d. h. je mehr, desto mehr. Hat Jesus seinen Jüngern die Teilnahme an seinem Leiden (d. h. an der Feindschaft, die er von seinen ungläubigen Volksgenossen erfuhr) vorhergesagt (Mt. 10, 24f.), so kann ihre darin sich beweisende Jüngerschaft ihnen nur Gegenstand der Freude sein. — *ινα*) setzt voraus, dass die jubelnde Freude (1, 8, vgl. Mt. 5, 12) bei der Offenbarung seiner

ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι. 14 *εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται.* 15 *μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκο-*

Herrlichkeit, die, wie 1, 11, den Leiden gegenübersteht und bei seiner Wiederkunft eintritt, davon abhängt, ob man sich hier der Teilnahme an seinen Leiden gefreut, sich also als sein Jünger bewährt hat (vgl. das *προς πειρασμον* v. 12). Das *και* setzt die zukünftige Freude nach dem Grundsatz der äquivalenten Vergeltung (3, 9) mit der gegenwärtigen in Parallele. — **v. 14.** *ει ονειδιζεσθε — μακαριοι*) vgl. Mt. 5, 11. Gemeint ist ein Geschmähtwerden (wie es auch Christus erfuhr, vgl. Mc. 15, 32. Röm. 15, 3 nach Psal. 69, 10) auf Grund des Namens Christi, den sie tragen (Jak. 2, 7). Hier wird es ganz klar, dass das Leiden, von dem hier die Rede ist, wesentlich darauf beruht, dass der Name Christi von den Gegnern als der Name eines Verbrechers betrachtet wird; daher muss die Schmach gemeint sein, die sie von seiten ihrer ungläubigen Volksgenossen als Glieder der Gemeinde trifft. Da *της δοξης* gen. qual., *του θεου* Gen. der Angehörigkeit ist, konnten nicht beide Gen. durch *και* verbunden, sondern es musste der Art. wiederholt werden. Dem Geiste eignet die (göttliche) Herrlichkeit, sofern er der Geist Gottes ist. Haben sie also in diesem Geiste, der auf ihnen ruht (*αναπ.*, wie Jes. 11, 2, in prägnanter Verbindung mit *εφ υμας*) nach der Verheissung Mt. 10, 19f., schon gewissermassen an dieser Herrlichkeit Anteil (vgl. das *δεδοξασμενη* 1, 8), so hebt doch diese immer mit *τιμη* verbundene *δοξα* (1, 7) zugleich die ihnen widerfahrende Schmach auf und ermöglicht also ihr Seligsein beim *ονειδιζεσθαι.* — **v. 15.** *γαρ*) nämlich, erläutert, wiefern er nur von einem Geschmähtwerden *εν ονοματι χρ.* v. 14, das als Teilnahme an den Leiden Christi (v. 13) betrachtet werden kann, redet, indem er hervorhebt, dass der Fall, wo einer um seines Übelthuns willen leidet, unter ihnen nicht vorkommen darf. Daraus folgt, dass bei den Leiden, die sie trafen, unmöglich an gerichtliche (kriminelle) Verurteilungen zu denken ist, da das *μη πασχετω* ja nicht in ihrer Macht stand, wenn man auf leere Verleumdungen hin die Christen verurteilte. Schon die Antiklimax vom Mörder und Dieb zum *κακοποιος* im allgemein sittlichen Sinne (2, 12. 3, 17) zeigt, dass, so wenig wie selbstverständlich jene groben Sünden, so wenig überhaupt ein *κακοποιειν* bei ihnen vorkommen darf, oder auch nur das mit einem neuen *ως* eingeführte *αλλοτριοεπισκοπος*, das offenbar das einzige ist, das der Verf. vorkommend denkt, und das, obwohl bei ihm an gerichtliche Verurteilung erst recht nicht zu denken ist, absichtlich jenen Übelthaten gleichgestellt wird, weil es ihnen mit Recht Schimpf und Schande zuzöge. Es ist wohl damit ein Aufseher andrer, die ihn nichts angehen, d. h. ein unbesonnener Besserungs- und Bekehrungseifer, wie im

πος· 16 *εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.* 17 *ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρῖμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ πρῶτον ἀπὸ ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ;* 18 *καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ δὲ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται;* 19 *ὥστε*

Jakobusbrief, gemeint. — **v. 16.** *ει δε ως χριστιανος*) scil. *τις πασχει* v. 15, das auf das *ονειδιζεσθε* v. 14 zurückweist, kann auch hier nichts anderes bedeuten, wie aus dem *μη αισχυνεσθω* erhellt, schliesst also wieder Verurteilungen um des Christennamens (vgl. Act. 11, 26) willen schlechthin aus. Sie sollen darin keine Schmach sehen, als Anhänger des *χριστος* geschmäht zu werden, vielmehr nur danach trachten, in diesem Namen Gott zu verherrlichen (vgl. v. 11), der sie in die Gemeinschaft der *χριστιανοι* berufen hat und somit als der Urheber der guten Werke erscheint, die sie in ihr ausüben (vgl. zu 2, 12). — **v. 17.** *ο καιρος*) erg. *εστιν ο καιρος*. Petr. setzt nach Ezech. 9, 6. Jerem. 25, 29 voraus, dass es eine Zeit giebt, wo das Gericht anhebt vom Hause Gottes, d. h. von der Gemeinde (vgl. 2, 5), sofern in ihm entschieden wird, wer sich seines Christennamens schämt (und abfällt) oder in demselben Gott verherrlicht und so als bewährt erfunden wird (vgl. Jak. 1, 12). Diese Zeit sieht er in den gegenwärtigen Leidensprüfungen (v. 12) bereits anbrechen, wodurch die Ermahnung v. 16 begründet wird. — *ει δε πρωτον*) scil. *το κριμα αρχεται*. Das pleonastisch klingende *πρωτον* soll hervorheben, dass wenn das Gericht von den Gläubigen anhebt, um zunächst alle Unbewährten aus i h n e n (die doch voraussichtlich als bewährt erfunden werden) zu verurteilen, dies die schonungslose Strenge desselben zeigt, die sich natürlich steigern muss, je mehr es zu denen fortschreitet, bei welchen von keiner Bewährung die Rede sein kann. Dann ist aber *το τελος* adverbiell zu nehmen wie 3, 8, und *το κριμα εσται* zu ergänzen. Jede Reflexion auf das Ende der Gottlosen, die immer nicht aus dem Vordersatz folgt, greift dem folgenden Verse vor. Dass aber bei jenen an die ungläubigen Juden gedacht ist, welche das ihnen dargebotene Evangelium im Ungehorsam zurückgewiesen haben (vgl. 2, 8), zeigt aufs neue, dass das *οικος τ. θ.* aus gläubigen Juden besteht, und dass der ganze Abschnitt von dem Gegensatz derselben zu ihren ungläubigen Volksgenossen handelt. **v. 18.** *και*) knüpft wörtlich an Prov. 11, 31 an, um nun erst zu sagen, dass wenn in so strengem Gericht der Gerechte kaum errettet wird, der Sünder und Gottlose sicher unter den *απολλυμενοι* erscheinen wird. Die Bezeichnung der Gläubigen und Ungläubigen ist lediglich der Schriftstelle entlehnt und darf daher nicht gepresst werden. Das *δε* im Nachsatz dient dazu, den Gegensatz zu verschärfen. — **v. 19.** *ωστε*) folgernd, wie Röm. 7, 4. I Kor. 3, 21: weil die Prüfungsleiden der Gläubigen nur der Beginn des Gerichtes sind, das auf die Errettung ihrer Seelen abzielt

καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιΐᾳ.

V, 1 *πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός,* 2 *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἑκουσίως κατὰ θεόν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως,* 3 *μηδ' ὡς κατακυριεύοντες*

(1, 5. 9), sollen auch die nach Gottes Willen (3, 17) Leidenden (woraus aufs neue folgt, dass die Leiden keineswegs universelle waren, vgl. zu v. 12), welche in ihrem Leiden einen Beweis sehen könnten, dass Gott seine Hand von ihnen abzieht, ihre Seelen (2, 25) in seinen Schutz befehlen (vgl. Psal. 31, 6); von den andren versteht es sich von selbst. Charakteristisch ist es, dass die Gewissheit seines Schutzes lediglich darauf zurückgeführt wird, dass auch sie einen Schöpfer haben, der sie zum Heil geschaffen und nach seiner Treue die damit ihnen gegebene Zusage hält. Der Nachdruck liegt auf *εν αγαθοποιια*, womit angedeutet wird, dass sie ihrerseits nur in dem (den Gegensatz zu v. 15 bildenden) Gutesthun verharren dürfen, um dieses Schutzes gewiss zu sein.

5, 1—5. Ermahnungen für die Gemeindeleiter — ***πρεσβυτερους ουν***) leitet aus der allgemeinen Pflicht der *αγαθοποιια* 4, 19 eine spezielle Ermahnung für solche ab, welche unter ihnen das Gemeindeamt führen (bem. den artikellosen Ausdruck). Das Recht zu solcher Ermahnung gründet Petr. darauf, dass er, der als *συνπρεσβ.* ihnen gleichsteht, sofern ihm, wie ihnen in ihren Gemeinden, die Fürsorge über die gesamte Gemeinde anvertraut ist, doch, wie das damit unter einem Artikel verbundene *μαρτυς* (Act. 2, 32. 3, 15) zeigt, auf Grund eignen Erlebens die Leiden Christi (1, 11. 4, 13) bezeugen kann. — ***ο και — κοινωνος***) wie *συνκληρ.* 3, 7, von der in Hoffnung gewissen Teilnahme. Die Herrlichkeit Christi, deren Offenbarung erst bevorsteht (4, 13), hat er zwar nicht gesehen; aber seine Hoffnungsgewissheit ist auch für sie eine Bürgschaft, wie seine Augenzeugenschaft für die Leiden Christi. — **v. 2.** ***ποιμανατε***) wie Jerem. 3, 15. 23, 2. Das absichtlich auf v. 1 zurückweisende *εν υμιν* kann nur ebenso lokal genommen werden; jeder Kreis der *πρεσβ.* umschliesst den ihm vertrauten Teil der Gemeinde Gottes (*ποιμν.*, wie Jerem. 31, 10). Dem Zwang der Pflicht steht entgegen das Thun aus freiem inneren Triebe (*εκουσιως*, vgl. Psal. 53, 8) nach Gottes Art (*κατα θεον*, wie 4, 6). welcher der rechte *ποιμην και επισκοπος* ist (2, 25), der schimpflichen Gewinnsucht die Bereitwilligkeit zu jedem Opfer (*προθυμως*, vgl. Tob. 7, 8. II Makk. 11, 7). — **v. 3.** ***ως***) nach dem herrschenden Sprachgebrauch des Briefes: nicht als solche, die, führt zusammenfassend das nach Mc. 10, 42 von Christo verbotene *κατακυρ.* ein. Bei *των κληρων* im Gegensatz zu *τ. ποιμνιου* ist an die ihnen zugewiesenen Gemeindeteile zu denken (vgl.

τῶν κλήρων ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου, 4 *καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.* 5 *ὁμοίως, νεώτεροι, ὑποτάγητε πρεσβυτέροις, πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε, ὅτι ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.*

---

6 *Ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ,* 7 *πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπι-*

Act. 1, 17. 8, 21), über die sie nur eine Gewalt ausüben sollen durch ihr Vorbild (*τυποι*, wie Phil. 3, 17). — **v. 4.** *φανερωθεντος*) wie 1, 20, hier von der Kundmachung Christi als des Oberhirten, d. h. als des *κυριος* im absoluten Sinne, bei seiner Wiederkunft. Zu *κομιεισθε* vgl. 1, 9, zum Bilde vom (unverwelklichen) Immortellenkranz Jak. 1, 12. Der gen. app. besagt, dass derselbe in der *δοξα* (v. 1) besteht. Der selbst der Teilnahme an ihr gewiss ist, kann auch den Weg zu ihr zeigen. — **v. 5.** *ομοιως*) wie 3, 1. 7. Die *νεωτεροι* sind dem artikellosen *πρεσβυτ.* gegenüber die an Jahren Jüngeren; aber aus der Art, wie ihre Vermahnung der der Presbyter sich anschliesst, erhellt, dass sie in Unterordnung unter dieselben gewisse Gemeindedienste versahen (Act. 5, 6. 10), und dass die Presbyter auch den Jahren nach die ältesten und als solche beamtet waren. Da die Demut (*ταπεινοφροσυνη*, vgl. Phil. 2, 3) allen gegenüber zu bewahren so schwer ist, muss sie nicht nur überhaupt angeeignet, sondern aufs sorgsamste festgehalten werden (bildlich: mit einem Knoten befestigt) für einander (dat. comm.), so dass jeder dem andern gegenüber diese Demut übt, was durch Prov. 3, 34 (anders angewandt Jak. 4, 6) begründet wird.

5, 6—11. Schlussermahnung. — *ταπεινωθητε*) vgl. Gen. 16, 9, wird gefolgert aus dem Schriftwort v. 5, das natürlich dem Verhalten gegen Gott, wie gegen Menschen gilt. Die Ermahnung setzt nicht eine leidensvolle, aber eine gedrückte Lage der Leser voraus, wie der Jakobusbrief, und fordert willige Beugung unter die gewaltige Hand Gottes (Deut. 3, 24), um anzudeuten, dass es eine Verkennung der menschlichen Schwäche Gott gegenüber ist, wenn der Mensch anders begehrt, als Gott ihm giebt. Nur dann kann sich an ihnen die Verheisung Lc. 14, 11 erfüllen, die hier natürlich auf die *κληρονομια* und *δοξα* bezogen wird, welche zu gegebener Zeit (*εν καιρω*, wie Mt. 24, 45) eintreten wird, nämlich *εν καιρ. εσχ.* 1, 5. — **v. 7.** *πασαν τ. μεριμν.*) knüpft an *ταπειν.* an und mahnt, die daraus erwachsende Sorge ganz und gar auf Gott zu werfen nach Psal. 55, 23, weil er, der sie in diese sorgenvolle Lage gebracht hat (bem. das betont gestellte *αυτω*), sich um sie kümmert (*μελει*

ῥίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν. 8 νήψατε, γρηγορήσατε. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τινὰ καταπιεῖν. 9 ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει, εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι. 10 ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ, ὀλίγον παθόντας, αὐτὸς καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει, θε-

---

περι, wie Sap. 12, 13). — **v. 8.** νηψατε) vgl. 1, 13. 4, 7, hier mit γρηγορησατε (Mc. 14, 38) verbunden, um anzudeuten, dass die christliche Sorglosigkeit weder unklare Exaltation, noch schlaffes Gehenlassen der Dinge ist, in welchen die Geistesklarheit und Geistesrüstigkeit verloren geht, die zur Abwehr des Versuchers not thut. Derselbe wird hier als ihr Widersacher (vgl. Jes. 41, 11. Jerem. 51, 36) und in der Apposition als der Teufel (Jak. 4, 7) bezeichnet, dessen Beutegier durch das Bild eines brüllenden Löwen (vgl. Psal. 22, 14. Ezech. 22, 25) charakterisiert wird, der irgend einen zu verschlingen (καταπ., wie Jerem. 51, 34) trachtet. Da dies natürlich von geistigem Verderben gedacht ist (vgl. Jes. 9, 15), ist jede Beziehung des αντιδ. auf Widersacher vor Gericht ausgeschlossen. — **v. 9.** ω αντιστητε) vgl. Jak. 4, 7. Dies geschieht, indem sie fest bleiben im Glauben (Dat. der näheren Beziehung). Es handelt sich also um Anfechtungen, die zum Abfall vom Glauben versuchen. — ειδοτες) wie 1, 18, nur mit acc. c. inf., weist darauf hin, dass dieselben (unter dem Bilde v. 8 geschilderten) satanischen Anfechtungen, welche nun direkt als von den Leiden ausgehend bezeichnet werden, nur der Anfang von dem seien, was sich an (dat. incomm.) ihrer Bruderschaft (2, 17), sofern sie noch in der Welt ist (im Gegensatz zur himmlischen κληρον. 1, 4, wo es keine Leiden und keine Anfechtungen mehr giebt) naturgemäss vollendet (επιτελ., wie I Sam. 3, 12. Sach. 4, 9). Sie dürfen sich also nicht dadurch befremden (4, 12) und im Glauben erschüttern lassen. — **v. 10.** ο δε θεος) stellt dem, was sie thun sollen, gegenüber, was Gott thun wird. Der Gen. dabei (vgl. II Kor. 1, 3) charakterisiert ihn als den, von welchem jede Art von Hulderweisungen (vgl. 4, 10), wie sie nachher aufgezählt werden, ausgeht. Ihre erste ist die Berufung zu dem wunderbaren Heil (2, 9) seiner ewigen Herrlichkeit (v. 4), die sich in Christo mittels seiner Heilbotschaft vollzogen hat. Das ολιγον (1, 6) erhält hier durch den Gegensatz zu αιωνιον die Bedeutung einer kurzen Zeit, wie das παθοντας den Gegensatz zu δοξαν bildet: als solche, die ihr eine kurze Zeit leidet. — αυτος) nachdrückliche Wiederaufnahme des Subj., dessen weitere Hulderweisungen nun rein als solche (bem. das Fehlen des υμας) aufgezählt werden, da in der Berufung die Gewissheit derselben begründet liegt. Zu καταρτισει vgl. Psal. 11, 3. 68, 10: er wird zu dem Ziele seiner Berufung fertig machen. Das στηρ. (Jak. 5, 8) blickt auf στερεοι v. 9 zurück und wird durch das wesentlich gleichbedeutende σθενωσει rhetorisch amplifiziert. Zu θε-

μελιώσει. 11 αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

12 διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε. 13 ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου. 14 ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης. εἰρήνη ὑμῖν πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῷ.

μελιωσει in metaph. Sinne vgl. Eph. 3, 18. Kol. 1, 23. — **v. 11,** vgl. 4, 11, nur dass, den eben aufgezählten Thätigkeiten entsprechend, *το κρατος* allein gepriesen wird.

5, 12—14. Der Briefschluss. *δια σιλουανου*) vgl. II Kor. 1, 19. I Thess. 1, 1, bezeichnet den Silv. als Überbringer des Briefes an die Leser (*υμιν*), da sich nur daraus erklärt, warum er als der treue, zuverlässige (4, 19) Bruder bezeichnet wird, sofern er mündlich ausführlicher sagen und erläutern kann, was Petr. mit wenigem (bem. die absichtliche Korrespondenz der beiden *δια*) geschrieben. Das *ως λογιζομαι* (wie Röm. 3, 28. 8, 18) will das Urteil über Silv. nicht abschwächen, sondern ihrer (selbstverständlichen) Bestätigung anheimstellen. Der Brief, den das *παρακαλων* aufs bestimmteste als Ermahnungsschreiben (also nicht als Trostbrief) charakterisiert, will zugleich durch sein Zeugnis (v. 1) bestätigen, dass die ihnen nach 1, 12f. von Nichtaposteln gebrachte Verkündigung wahr sei. Das *ταυτην* weist auf den Relativsatz voraus: dass das eine wahre Hulderweisung Gottes sei, in welcher (*εις ην* prägnant) ihr euren Standpunkt genommen habt. Bem. die durch den ganzen Brief hingehende Verschlingung der Ermahnung mit dem Zeugnis für die Heilthatsachen der *παθηματα κ. δοξαι* Christi (1, 11). — **v. 13.** *εν βαβυλωνι*) vgl. Mt. 1, 11. Die typisch-apokalyptische Beziehung auf Rom ist in dem schlichten Gruss ausgeschlossen. Gemeint ist die mit den Lesern zusammen (vgl. 1, 1) erwählte Gemeinde daselbst. Der Act. 12, 12 erwähnte Marcus ist als sein (geistlicher) Sohn bezeichnet. — **v. 14.** *εν φιληματι αγαπης*) vom christlichen Brudergruss, statt des paulinischen *φιλημα αγιον* (Röm. 16, 16). Das *ειρηνη υμιν* ist der gewöhnliche jüdische Gruss, vgl. Lc. 10, 5. Zu *τοις εν χριστω* erg. nach 3, 16 *αναστρεφουσιν*.

ΠΕΤΡΟΥ Β.

I, 1 Συμεὼν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

1, 1 f. *συμεων*) vgl. Act. 15, 14. Die hebräische Namensform deutet auf die Nationalität des Verf. hin, während er unter dem Namen Petrus auch heidenchristlichen Kreisen bekannt ist. Als jener Simon ist er einst in den Dienst Jesu Christi berufen worden (*δουλος*, wie Jak. 1, 1), während er diesen Namen in seiner apostolischen Wirksamkeit führt. Die Leser werden im Gegensatz zu ihm, den schon sein Name Symeon als Judenchristen kennzeichnet, und zu Seinesgleichen als Heidenchristen dadurch charakterisiert, dass sie einen gleichwertvollen (*ισοτιμον*, vgl. das *πολυτιμος* I Petr. 1, 7) Glauben mit denselben (*ημιν*, comp. compend. für *τη πιστει ημων*, wie Mt. 5, 20) empfangen haben. Das *λαχ.* (c. acc., wie III Makk. 6, 1) steht von dem, was einem ohne sein Zuthun (hier: durch göttliche Gnade) zufällt (vgl. Act. 1, 17), und die *πιστις* ist darum, wie Jud. v. 3. 20, als ein hohes Gut gedacht, was sie nur ist als Zuversicht auf die Heilsvollendung. Gleich wertvoll mit dem der Judenchristen, welchen diese durch die messianische Verheissung zugesagt war, kann ihr Glauben nur sein, wenn er sie ebenderselben Heilsvollendung gewiss macht. — *εν δικαιοσυνη*) auf Grund von Gerechtigkeit, welche keinen Unterschied der Person macht (vgl. Act. 10, 34), sondern beiden eine gleichwertvolle Zuversicht zugeteilt hat. Da solche Gerechtigkeit eine spezifisch göttliche Eigenschaft ist, wird Christus, durch den die Zuteilung jener *πιστις* sich vermittelt hat, als unser Gott und zugleich als *σωτηρ* schlechthin (Act. 5, 31) bezeichnet, sofern er die Errettung vom Verderben, ohne welche es zu der Heilsvollendung nicht kommen kann, bewirkt hat. — **v. 2.** *εν επιγνωσει*) zu dem Eingangsgruss I Petr. 1, 2 hinzugefügt, bezeichnet als die Voraussetzung, auf welche die Erfüllung des Wunsches sich gründet, die Erkenntnis Gottes, die durch den Zusatz *και ιησου του κυριου ημ.* näher bestimmt wird als die durch Jesum, in dem wir jetzt unsern (erhöhten) Herrn erkennen, vermittelte, weil erst seine Erhöhung uns die Gewissheit dessen gewährleistet, was Jesus in seinen Erdentagen uns von Gottes Huld und dem durch ihn bereiteten Heil verkündet hat.

3 Ὡς τὰ πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς
ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ κα-
λέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, 4 δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέ-
γιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε

---

v. 3—11. Grundlegende Ermahnung. — *ως*) wie I Petr. 1, 14. 2, 2 und oft, der Ermahnung vorausgeschickt, hier mit gen. abs. (vgl. I Petr. 4, 12), um die dem Bewusstsein der Leser gegenwärtige Sachlage zu bezeichnen, welche die Ermahnung v. 5 voraussetzt: wie es sich ziemt angesichts der Thatsache, dass seine (d. h. des erhöhten Herrn Jesus) göttliche Macht uns das alles geschenkt hat (*δεδωρ.* medial, wie Gen. 30, 20. Prov. 4, 2). Der Art. vor *παντα* weist auf die uns zugeteilte *πιστις* v. 1 hin mit allem, was uns mit derselben von Huld und Heil gegeben ist, wenn diese uns nach v. 2 gemehrt werden soll. Bem. die durch die getrennte Wortstellung noch gehobene Näherbestimmung des *τα παντα* durch *τα προς* c. acc. (vgl. Jud. 17, 10. Act. 28, 10. Lc. 19, 42). Es handelt sich also um alles, was dazu gehört, um in uns das durch die Wiedergeburt (I Petr. 1, 3. 23) erzeugte wahre geistliche Leben, dessen Hauptcharakterzug die *ευσεβεια* (vgl. Prov. 13, 11. Jes. 11, 2, ein Lieblingsausdruck der Pastoralbriefe) ist, zu erzeugen. — *δια τ. επιγνωσεως*) blickt auf v. 2 zurück, wonach Christus (wenn er als unser Herr erkannt) uns die Erkenntnis Gottes (als dessen, der uns durch die ihm nach I Petr. 4, 11 eigentümliche *δοξα* und seine *αρετη*, die auch nach I Petr. 2, 9 sich in dem *καλειν* beweist, berufen hat) vermittelt. Wie darin alle Motive des frommen Lebens liegen, zeigt I Petr. 1, 15. — **v. 4.** *δι ων*) kann nur auf *δοξη και αρετη* bezogen werden, da der Satz lediglich erläutert, wie Gott in der Berufung uns die wertvollen und grössten Verheissungen geschenkt hat. Sie heissen *τα τιμια* (I Petr. 1, 19) mit Bezug auf die *ισοτιμος πιστις* v. 1, die dergleichen voraussetzt, und *μεγιστα*, weil eben nicht an irgend welche Heilsverheissungen, sondern an die Verheissungen der Endvollendung gedacht ist. Die Trennung der Adj. von ihrem Subst. durch das *ημιν* hebt den Nachdruck derselben. Was Christus nach v. 3 uns geschenkt hat, ist also wesentlich vermittelt durch die von ihm in uns gewirkte Erkenntnis des mit der Berufung uns gewordenen Gottesgeschenks der Verheissungen, in denen das stärkste Motiv zur *ζωη κ. ευσεβεια* liegt. Dies hebt der Absichtssatz noch ausdrücklich hervor, in welchem das *δια τουτων* auf die uns gegebenen Verheissungen zurückweist, und die Teilnahme an göttlicher Natur (bem. das durch die gesperrte Stellung betonte *θειας*) auf die göttliche *αγιοτης* (I Petr. 1, 15f.) geht; denn da das *γενησθε* im Übergang zur Ermahnung lediglich besagt, was die göttliche Absicht an den Lesern durch das Geschenk seiner Verheissungen bezweckte, so kann mit der Teilnahme an der *θεια φυσις* nicht etwas gemeint sein, was (wie die Teilnahme an der göttlichen *δοξα*) selbst den Inhalt der Verheissungen

θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς, 5 *καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν,* 6 *ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν,* 7 *ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλα-*

---

bildet. — *αποφυγοντες*) geht, wie schon der Gen. statt des Acc. (2, 18. 20) zeigt, nicht auf das, was sie gethan haben, sondern was ihnen in der Berufung (zum ewigen Heil) widerfahren ist: nachdem ihr entronnen seid dem in der (irdischen) Welt (vgl. I Petr. 5, 9) herrschenden Verderben. Der Begriff der *φθορα* vereinigt absichtlich die Begriffe der allem Irdischen eignenden Vergänglichkeit (vgl. I Petr. 1, 18. 23) und des ewigen Verderbens (Gal. 6, 8), dem man durch die Berufung zur ewigen Herrlichkeit entrinnt. Das zweite *εν* ist aber nicht rein lokal wie das erste, sondern betont, dass die *φθορα* in der Welt herrscht auf Grund (sündhafter) Begierde, wie sie ihr charakteristisch ist. Wie I Petr. 1, 14f. die früheren Begierden dem heiligen Wandel entgegenstehen, so liegt hier darin die Andeutung, dass die Errettung von der in der *επιθ.* begründeten *φθορα* ein Motiv ist, der göttlichen Heiligkeit teilhaftig zu werden. — **v. 5.** *και αυτο τουτο δε*) Zum *δε* des Nachsatzes vgl. I Petr. 4, 18. Es hebt absichtsvoll im Gegensatz dazu, dass uns alles Notwendige geschenkt ist (v. 3), hervor, wie wir damit nicht von aller Mitthätigkeit dispensiert sind, sondern gerade (*και*: etiam) eben deswegen (vgl. Phil. 1, 6) jeden nur möglichen Eifer (*πασαν σπουδην*, wie Jud. v. 3) hinzubringen müssen. Wie hier das *παρα-*, so hebt die Praep. in *επιχορηγησατε* (vgl. II Kor. 9, 10) hervor, dass es sich um die Beisteuer handelt, die wir unsrerseits zu dem *χορηγειν* Gottes (I Petr. 4, 11), wie es durch das *δωρεισθαι* Christi v. 3 vermittelt ist, herzubringen sollen. — *εν τη πιστει υμων*) bezeichnet das, in dessen Besitz sie sich bereits befinden (v. 1) auf Grund der in ihrer durch Christum ihnen kundgewordenen Berufung geschenkten Verheissungen (v. 3f.). In dieser gläubigen Zuversicht (auf die Erfüllung aller Verheissungen) sollen sie darreichen die Bewährung desselben in mannhafter Standhaftigkeit (*αρετη*, im Sinne von IV Makk. 9, 18. 12, 14. 17, 12), wie in dieser verständige Einsicht, Besonnenheit (*γνωσις*, wie I Petr. 3, 7), welche die Tapferkeit vor Ungestüm bewahrt. — **v. 6.** *εγκρατεια*) vgl. Sir. 18, 29. IV Makk. 5, 33. Die Einsicht darf nicht sein ohne die Energie der Selbstbeherrschung gegenüber den eignen Begierden und Leidenschaften, wie diese nicht ohne Ausdauer in den äussern Leidensanfechtungen (Jak. 1, 3f.). Alle diese sittlichen Eigenschaften aber sind nicht, was sie sein sollen, ohne die *ευσεβεια*, die nach v. 3 das Charakteristikum des Christenlebens bildet. — **v. 7.** *φιλαδελφια*) wie I Petr. 1, 22, die Beweisung des Christenlebens in der engeren Gemeinschaft, der gegenüber

δελφίᾳ τὴν ἀγάπην. 8 ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεο-
νάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ
κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν· 9 ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν
ταῦτα, τυφλός ἐστιν, μυωπάζων, λήθην λαβὼν τοῦ καθαρι-
σμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν. 10 διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί,
σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι·

αγαπη die Nächstenliebe überhaupt sein muss (vgl. I Thess. 3, 12). — **v. 8.** *ταυτα*) geht auf die v. 5—7 genannten Tugenden: wenn diese bei euch vorhanden sind (*υπαρχ.* c. dat., wie I Sam. 9, 7) und sich mehren (*πλεοναζ.*, wie Prov. 15, 6) infolge des nach v. 5 hinzugebrachten Eifers. Aus dem betont gestellten *υμιν* ergiebt sich von selbst das *υμας* als Objekt zu *καθιστησιν*, so dass *αργους* und *ακαρπους* Prädikatsadjektive dazu sind, welche bezeichnen, wozu sie das Vorhandensein und Wachstum jener Tugenden in ihnen thatsächlich macht. Da einer träge (Mt. 20, 3) ist, der nicht thätig sein will, und unfruchtbar (Jud. v. 12) einer, der nicht Früchte bringen kann, wobei stets an ein Thun gedacht ist, das aus einer inneren Beschaffenheit hervorgeht, so kann das *εις* nicht bezeichnen, worin sie gefördert werden, sondern nur, dass in bezug auf die Erkenntnis Christi, der als ihr Herr sie ihres Heilsstandes gewiss macht, sie durch jene Tugenden zu solchen gemacht werden, deren Erkenntnis sich in einem entsprechenden Verhalten wirksam erweist. — **v. 9.** *ω γαρ*) Dass einer im entgegengesetzten Falle (bem. die subj. Neg.) blind (d. h. unfähig, geistig zu sehen, zu erkennen, vgl. Mt. 15, 14) ist, beweist klar, dass v. 5 nicht von einer Förderung der Erkenntnis, sondern von ihrer notwendigen Wirkung die Rede war, weil bei dem Ausbleiben derselben man schliessen muss, dass dieselbe entweder gar nicht vorhanden, oder dass er, wie der Verf. sich gleichsam korrigierend sagt, kurzsichtig ist wie einer, der mit den Augen blinzelt, also keine tiefer dringende Erkenntnis hat, oder dass er vergessen hat, was er einst gewusst, also seine frühere Erkenntnis wieder verloren hat. Absichtlich werden die drei Fälle nicht durch *η—η* unterschieden, weil sie, je nach verschiedenen Seiten der Erkenntnis Christi, auch zusammen statthaben können. — *καθαρισμου τ. αμαρτιων*) kann nach Exod. 29, 36. Hiob 7, 21. Hebr. 1, 3, wegen des Plur. und des *παλαι* (Jud. v. 4) nur die Reinigung von der durch die ehemals (d. h. im vorchristlichen Zustande) begangenen Sünden bewirkten Schuldbefleckung bezeichnen, wie sie auf Grund der Besprengung mit dem Blute Christi in der Taufe (I Petr. 1, 2. 3, 21) erfolgt ist und, wenn sie wirklich erkannt oder tiefer erkannt oder nicht vergessen wäre, notwendig die Tugenden v. 5—7 und ihre Lebensäusserungen wirken müsste. — **v. 10.** *διο*) wie I Petr. 1, 13, macht von der Gesamtermahnung v. 3—9 die Anwendung auf die jetzt erst direkt angeredeten Leser; daher ist das *μαλλον* zu ergänzen: mehr als ihr bisher gethan; denn das *σπουδασατε* weist deutlich auf das *σπουδ.*

ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε· 11 *οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

12 *διὸ μελλήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν περὶ τούτων, καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ.* 13 *δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι, ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι,*

πασαν v. 5 zurück. Die auf die Berufung (vgl. Hebr. 3, 1) folgende Erwählung (vgl. Apok. 17, 14) ist nur ein Korrelatbegriff derselben, sofern mit jener (vgl. v. 3) zugleich gegeben ist, dass sie aus der Menge der Verlorengehenden zur Heilserlangung ausersehen sind (vgl. Jak. 2, 5. I Petr. 1, 1). Dass sie dieselbe fest, unverbrüchlich (*βεβ.* im Sinne von Röm. 4, 16. Hebr. 9, 17) machen sollen, zeigt, dass diese (geschichtliche) Berufung und Erwählung nicht unwiderruflich ist (vgl. Apok. 3, 5). — *ταυτα*) geht auf alles, was zu dem *βεβ. ποιεισθαι* gehört, wie allerdings nach dem *διο* auch das *επιχορηγησαι* v. 5: wenn ihr dieses thut, werdet ihr gewisslich nicht (*ου μη*, wie I Petr. 2, 6) straucheln auf dem Wege zum Heil, so dass ihr das Ziel nicht erreicht. Vgl. das *προσκοπτειν* I Petr. 2, 8. — **v. 11.** *ουτως*) weist auf das *ταυτα ποιουντ.* zurück, wie I Petr. 3, 5. Das *πλουσιως* (vgl. I Tim. 6, 17) involviert die Vorstellung der göttlichen Gabe, die, dem *επιχορηγ.* v. 5 entsprechend, um die Äquivalenz der Vergeltung hervorzuheben (vgl. I Petr. 3, 9), als eine reichliche Darreichung von allem vorgestellt wird, was zu dem Eingehen (*εισοδος*, wie I Sam. 16, 4. Sap. 7, 6) in das Reich der Vollendung nötig ist. Dieses wird, wie Mt. 16, 28. 20, 21, bezeichnet als das Reich Christi, weil er als unser Herr, der uns durch die Aufnahme in dasselbe vom Verderben errettet (*σωτηρος*, wie 1, 1), der König desselben ist.

v. 12—21. Motivierung des Schreibens. — *διο*) wie v. 10. Zu dem durch *μελλησω* umschriebenen Futur. vgl. Mt. 24, 6. Wegen der entscheidenden Bedeutung des v. 10f. (*ταυτα*) Geforderten wird er allezeit (*αει*, wie I Petr. 3, 15) dabei sein, sie in betreff desselben zu erinnern (*υπομιμν.*, wie Jud. v. 5), obwohl sie Bescheid wissen (vgl. zu dem objektlosen *ειδοτας* Jak. 1, 19) und gefestigt sind (I Petr. 5, 10) in der Wahrheit (I Petr. 1, 22), die, weil sie ihnen nicht erst verkündigt zu werden braucht, durch *παρουση* (v. 9) als (bei ihnen) vorhanden näher bestimmt wird. Der Nachdruck liegt auf dem Partizipialsatz, sofern selbst ihr gefestigter Christenstand ihn nie abhalten würde, sie an diese Dinge zu erinnern. — **v. 13** stellt der scheinbaren Überflüssigkeit solcher Erinnerung mit *δε* gegenüber, dass er dieselbe für seine Pflicht achtet. Der Satz mit *εφ οσον* (Mt. 9, 15) nimmt das *αει* aus v. 12 auf. Das Bild vom *σκηνωμα* (Deut. 33, 18. Jud. 7, 8) entspricht der Vorstellung von dem irdischen Leben als einer Pilgrimschaft I Petr. 1, 1. 2, 11. Das verstärkende Comp. *διεγειρειν* (II Makk. 7, 21. 15, 10) bezeichnet, dass er sie auf Grund eines Erinnerns,

διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει, 14 εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι. 15 σπουδάσω δὲ καὶ ἑκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι. 16 οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος.

---

wie er es v. 12 in Aussicht nahm, zu lebendigerem Eifer (vgl. das *μαλλον* v. 10) erwecken will. — **v. 14.** *ειδως*) wie I Petr. 1, 18. 5, 9. In dem Ausdruck *αποθεσις* (I Petr. 3, 21) vermischt sich das Bild eines Zeltes mit dem einer Bekleidung um so leichter, als auch der Abbruch jenes durch das Abnehmen der Zeltdecken erfolgt. Dass sein Tod ein schneller (*ταχινη*, wie Jes. 59, 7. Hab. 1, 6), also nicht etwa durch Krankheit und Altersschwäche vorbereiteter, sondern ein gewaltsamer ist, veranlasst ihn, das *εφ οσον* zu benutzen, ehe es unvermutet ein Ende nimmt. Diese Art seines Todes, die ihm irgendwie in seiner Situation zur Gewissheit geworden, hat ihm auch (*καθως και*) Christus kundgethan (*εδηλ.*, wie I Petr. 1, 11). Es hindert nichts, an die ihm nach Joh. 21, 18f. gewordene Weissagung zu denken. — **v. 15.** *σπουδασω δε και*) Zu dem, was er allezeit zu thun für seine Pflicht hält (v. 12f.), tritt aber noch ein besonders eifriges Bestreben (v. 10), dem der sofort zu schreibende Brief dienen soll (bem. das Fut.). Sie sollen nämlich allezeit haben (*εχειν* c. inf. wie Mt. 18, 25. Eph. 4, 28), was ihnen nach seinem Heimgange (*εξοδος*, wie Sap. 3, 2. 7, 6) ein Gedächtnis (*μνημην*, wie Psal. 97, 12. Koh. 1, 11. 2, 16) dieser Dinge (*τουτων*, wie v. 12) beschaffen (also sein Erinnern ersetzen) soll. — **v. 16 ff.** begründet dies Bestreben dadurch, dass er in der Lage ist, für die Macht Christi, von der v. 3 ausging, und die Wiederkunft, welche v. 11 voraussetzt, das Zeugnis seiner Augenzeugenschaft einzusetzen. Der positiven Aussage darüber wird, wie so oft im 1. Brief (vgl. 1, 18. 23. 3, 21) eine Negation voraufgeschickt, wonach sie nicht, wie etwa die nach 3, 3f. erwarteten Spötter vorgeben konnten, klug ersonnenen Erdichtungen (Fabeln) gefolgt waren (*εξακολ.*, wie Am. 2, 4. Jes. 56, 11), als sie ihnen jenes beides kundmachten (*εγνωρ.*, wie Esr. 4, 14. Dan. 2, 5). Wie sich der Verf. in dem Plur. mit seinen Mitaposteln zusammenschliesst, obwohl doch nur von zweien von ihnen das im folgenden erzählte gilt, so schliesst er in das *υμιν* alle Gläubigen ein, an welche die Heilsbotschaft gelangte, ohne dass er die Leser damit als solche bezeichnet, denen er dieselbe zuerst verkündigt hat. Zu *εποπται* vgl. das *εποπτευειν* I Petr. 2, 12. 3, 2, zu *μεγαλειοτης* Lc. 9, 43. Da es sich um Augenzeugenschaft seiner göttlichen Majestät handelt, kann nur die Erscheinung derselben in der Verklärung Jesu auf dem Berge gemeint sein, die schon Mc. 9, 2f. offenbar als Unter-

17 *λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιᾶσδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης· ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν, εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα.* 18 *καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεῖσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει,* 19 *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ*

---

pfand seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (Mc. 8,38) erscheint. — **v. 17** begründet, wiefern er auf Grund der (in der Vision auf dem Berge) geschauten Herrlichkeit Jesu seine göttliche Macht und Wiederkunft, d. h. seine Gottessohnschaft verkündigen konnte: Gott selbst hat ihn für seinen Sohn erklärt. Schon das *παρα θεου πατρος* (vgl. I Petr. 1, 2, aber hier natürlich mit Bezug auf Christum) zeigt, dass es sich um die Bezeugung seiner Sohnschaft durch den Vater selbst handelt, das *τιμην* vor *δοξαν* (vgl. I Tim. 1, 17) macht es unmöglich, an die ihm bei der Verklärung zu teil gewordene *δοξα* zu denken; es kann nur heissen, dass er die Ehre, als Gottessohn gepriesen zu werden, vom Vater selbst empfing, als eine Stimme ihm entgegengebracht ward (*ενεχθεισης*, im Sinne von I Petr. 1, 13), wie die im folgenden angeführte. Dies *τοιασδε* erhebt es über allen Zweifel, dass der gen. abs. nur Erläuterung des *λαβων τιμ. κ. δοξ.* ist: als ihm eine Stimme von solcher Bedeutung entgegengebracht wurde von der majestätischen (*μεγαλοπρ.*, wie Deut. 33, 26. II Makk. 8, 15, hier mit Anspielung auf die *μεγαλ.* Christi v. 16) Herrlichkeit (Gottes), wie sie in der Lichtwolke erschien. Bem. das dem Kontext entsprechende Voranstehen des Präd. gegen Mc. 9, 7. Das *εις ον εγω ευδ.* ist ein selbständiger Zusatz aus Jes. 42, 1, wie das *εις* statt *εν* und das *εγω* zeigt. — **v. 18.** *και*) schliesst sich anakoluthisch an, als wäre bereits ein Hauptsatz (*ελαβεν*) vorausgegangen, weil durch die eingeschaltete Gottesstimme der Beginn der Konstruktion (*λαβων*) aus dem Auge gerückt war, und betont neben der Augenzeugenschaft v. 16 die Ohrenzeugenschaft, schliesst aber eben damit aus, dass v. 17f. jene begründen will. Daher das betonte *ημεις*. Dass die Stimme vom Himmel her ihm entgegengebracht ward, zeigt, dass es die Stimme Gottes selbst war, welche seine in der Lichtwolke erschienene Herrlichkeit denen, die mit Jesu auf dem Berge waren (vgl. Mc. 2, 26), zubrachte. Der Berg heisst der heilige, weil er durch die Erscheinung der göttlichen *δοξα* ihm zum Heiligtum geweiht wurde, wie die Stiftshütte Exod. 40, 34f. — **v. 19.** *εχομεν*) ganz, wie I Petr. 2, 12. 4, 8, mit dem Objektsaccusativ und einem prädikativischen Adj. Den Augenzeugen der Verklärung ist das prophetische (vgl. Röm. 16, 26) Wort des AT. durch das, was sie erlebten, noch fester und zuverlässiger (vgl. v. 10) geworden, sofern die Erfüllung aller Verheissungen durch den zu göttlicher Macht erhöhten und wiederkommenden Christus ein neues Unterpfand bekommen hat. — *καλως ποιειτε*) vgl. Jak. 2, 8. 19. Act. 10, 33: ihr thut wohl, acht zu haben (*προσεχ. τινι*, wie Cant. 8, 13. Hebr.

φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, 20 *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται·* 21 *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ,*

2, 1) auf dasselbe, worin natürlich die Ermahnung liegt, damit unentwegt fortzufahren. Das im 1. Brief so häufige motivierende *ως* (v. 3) begründet das dadurch, dass dies Wort einer Leuchte gleicht, die an einem (ohne sie) düstern (trüben) Orte scheint; denn als ein solcher erscheint immer noch (auch nach der durch Christus uns geschenkten Heilserkenntnis, vgl. v. 2f. 8) die gegenwärtige Weltzeit, sofern in ihr von der durch die *επαγγελματα* v. 4 in Aussicht gestellten Herrlichkeit doch noch nichts zu sehen ist. Jenes Wort ist durch die Offenbarung in Christo nicht entbehrlich, sondern nur durch das bereits eingetretene Heil gewisser geworden (vgl. I Petr. 1, 10ff.). Das *προσεχειν* aber muss fortdauern, bis dass (*εως ου* c. conj., wie Mt. 14, 22) der Tag der Heilszukunft (vgl. Röm. 13, 12) strahlend hindurchbricht und mit seinem Glanz alle Finsternis verscheucht. Warum es dann jener Leuchte nicht mehr bedarf, sagt der zweite Teil des Satzes, in dem das *εν τ. καρδ. υμ.* natürlich ausschliesslich zu *ανατειλη* gehört. Das lediglich durch das Bild des anbrechenden Tages hervorgerufene Bild des Morgensterns (bem. die Kargheit im Gebrauch des Art., wie im 1. Brief, der bei *φωσφ.*, wie bei *ημερα* fehlt) geht nicht auf eine erst aufdämmernde, sondern auf die volle Erkenntnis der Heilsvollendung, die erst mit dem Tage der Weissagungserfüllung eintreten kann. — **v. 20.** *γινωσκοντες*) vgl. Jak. 1, 3, schliesst sich eng an *προσεχοντες* an, da das Achthaben ein rechtes nur sein kann, wenn man von dem Weissagungswort nicht erwartet, was es nicht zu leisten vermag, indem man dann an demselben nur irre gemacht wird. Das *τουτο* weist voraus auf den Satz mit *οτι*, sofern dies vor allem (*πρωτ.*, wie Mt. 6, 33) erkannt werden muss, dass bei allem Achthaben auf das prophetische Wort (wie dem *εκζητειν* und *εξεραυν*. I Petr. 1, 10) doch keine (*πασα — ου*, wie Mt. 24, 22) Schriftweissagung eine Sache eigner Deutung (vgl. das *επιλυειν* Mc. 4, 34) wird, d. h. nie selbst die volle Erkenntnis des in ihr Geweissagten bringen kann, die erst mit der Erfüllung eintritt. Eine Beziehung des *ιδια* auf die Propheten oder gar auf willkürliche menschliche Deutung ist durch den Kontext, der davon nichts andeutet, schlechthin ausgeschlossen. — **v. 21.** *ου γαρ*) Bem. das Voranstehen des negativen Gliedes, wie v. 16: eine durch menschlichen Willen gebrachte (vgl. v. 17f.) Weissagung würde ja eine bestimmte Thatsache im Auge haben, auf welche sie den achthabenden Leser hinweisen will und insofern, wenn man ihren Andeutungen folgt, *ιδιας επιλυσεως* werden, während eine von Gott gegebene auch nur durch ihn (bei der Erfüllung) ihre volle Deutung empfangen kann. Eine solche ist aber jede Schriftweissagung, weil in ihr, lediglich von heiligem Geist getrieben (bem. die starke Hervorhebung ihrer völligen Passivität), redeten,

ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.

II, 1 Ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας, καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνού-

---

was ihnen Gott zu reden gab (*απο θεου*), Menschen. Das nachdrücklich am Schlusse stehende *ανθρωποι* hebt hervor, dass bei solchem Ursprung der Weissagung dieselbe nicht bringen konnte, was Gott sich selbst dereinst zu geben vorbehalten hat, nämlich die volle Erkenntnis der geweissagten Heilsvollendung (v. 19).

2, 1—9. Weissagung zukünftiger Irrlehrer. — *εγενοντο*) wie Mc. 1, 4 vom geschichtlichen Auftreten der Pseudopropheten (Jerem. 6, 13. 26, 7). Das *δε και* (1, 15) betont, wie selbst in dem Volk, in dem die von Gott inspirierten Propheten redeten (1, 21), neben ihnen auch solche auftraten, die sich fälschlich dafür ausgaben. Indem das bevorstehende Auftreten der Lügenlehrer unter ihnen (*εν υμιν*, individualisierend, wie 1, 16, was von der Christengemeinde als dem Antitypus des Volkes gilt, vgl. I Petr. 3, 21) als ein Analogon (*ως και*) dieser Erscheinung angeknüpft wird, und nicht umgekehrt, wird klarer hervorgehoben, dass dieselbe ein gottgeordnetes Vorbild dessen war, was der Apostel darin für seine Zeit geweissagt findet. Das *ψευδοδιδασκαλοι* bezeichnet solche, die Lügen lehren, da die andersartige Bedeutung des Comp. *ψευδοπροφ.* nur mit dem Wesen der Prophetie als solcher zusammenhängt. Da das *οιτινες*, wie I Petr. 2, 11, motiviert, weshalb sie Lügenlehrer genannt werden, können die *αιρεσεις* nicht Spaltungen (Gal. 5, 20) oder Sekten (Act. 5, 17), sondern nur selbsterwählte (und darum lügenhafte) Lehrweisen sein, die sie neben der allein richtigen einführen werden (*παρεισαγειν*, nach Analogie des *παρεισφερειν* 1, 5), und die durch *απωλειας* als (ewiges) Verderben (Mt. 7, 13) mit sich bringende charakterisiert werden. — *και τον αγορασαντα*) markiert den Höhepunkt des Frevels dieser *αιρεσεις* dadurch, dass sie mit Einführung derselben sogar (*και*: etiam) den Herrn, der sie erkauft hat (*αγορ.*, wie Apok. 5, 9, zur Sache vgl. I Petr. 1, 19) verleugnen, indem sie einen Sündendienst lehren, der die Autorität des Herrn, der so viel gethan und gelitten hat, um sie von diesem Sündendienst zu befreien, thatsächlich ignoriert. Zu der Wortstellung vgl. I Petr. 1, 13. 15. Die offenbare Anspielung auf die Jud. v.4 gezeichnete Erscheinung zeigt, dass der Verf. in ihr Anlass findet, die weitere Entwicklung derselben zu einer förmlichen Irrlehre zu weissagen. Das *επαγοντες* c. dat. (Sir. 1, 27) erläutert das *απωλειας* und ist daher Näherbestimmung des ganzen Satzes, wonach sie

μενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν, 2 καὶ πολλοὶ ἐξα-
κολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις, δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς
ἀληθείας βλασφημηθήσεται, 3 καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις
ὑμᾶς ἐμπορεύσονται, οἷς τὸ κρῖμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ, καὶ ἡ
ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει. 4 εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρ-
τησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειροῖς ζόφου ταρταρώσας παρ-
έδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους, 5 καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ

Lehren einführen, die sogar Christum verleugnen, indem sie (dadurch) sich ein Verderben herbeiführen, das sie schnell ereilen wird (*ταχ.*, wie 1, 14). — **v. 2.** *και*) knüpft ein zweites wesentliches Moment der Weissagung an, wonach sie grossen Erfolg haben werden. Zu *εξακολουθ.* vgl. 1, 16, zu *τ. ασελγειαις* I Petr. 4, 3. Doch vgl. auch Jud. v. 4. Damit ist angedeutet, dass nicht sowohl ihre Lehren als die Lizenz zu Zügellosigkeiten, welche dieselben gewähren, zur Nachfolge reizen wird. Das *δι ους* — *βλασφημ.* (vgl. Jes. 52, 5) geht natürlich auf die *πολλοι*. Der *οδος* (Jak. 5, 20. Jud. v. 11) *τ. αληθ.* ist die Lebensweise, welche die Wahrheit (1, 12) vorschreibt, und die um ihres Wandels willen als Lasterweg geschmäht wird, hier mit Recht, wie I Petr. 4, 4 mit Unrecht. — **v. 3** fügt hinzu, wie dieser Erfolg durch den gewinnsüchtigen (*εν πλεονεξια*, vgl. Psal. 119, 36. Jerem. 22, 17) Eifer herbeigeführt wird, mit dem sie durch erdichtete Worte die Gläubigen (*υμας*, wie *εν υμιν* v. 1) zum Gegenstande eines gewinnbringenden Geschäfts (vgl. Jak. 4, 13) machen. Das *οις* (dat. incomm., wie I Petr. 5, 9) geht auf das Subj. des Satzes. Das *κριμα* ist das bereits in der Schrift über die Pseudopropheten (v. 1) gefällte Strafurteil (vgl. Jud. v. 4), welches von alters her nicht müssig ist (vgl. dazu das *αργος* 1, 8), sondern sie beständig wegen ihres Treibens verurteilt, wie auch das in ihm gedrohte Verderben nicht einnickt (*νυστ.*, wie Jes. 5, 27. Prov. 24, 33), sondern immer wach (und daher bereit) ist, um eilig über sie zu kommen, sobald es Zeit ist (v. 1). — **v. 4 ff.** begründet diese Gerichtsdrohung durch Beispiele göttlicher Strafgerechtigkeit, wobei dem Verf. offenbar Jud. v. 6 f. vorschwebt: wenn Gott selbst Wesen, wie es die Engel sind (bem. den artikellosen Ausdruck, wie I Petr. 1, 12), weil sie gesündigt hatten, nicht verschonte (vgl. Gen. 22, 12. Sir. 16, 8). Zu dem *ει*, das den thatsächlich vorliegenden Fall setzt (bem. die obj. Neg.) vgl. I Petr. 2, 3. Das mit *παρεδωκεν* verbundene *σειροις ζοφ.* besagt, dass er sie den mit ewiger Finsternis bedeckten Erdhöhlen des Tartarus übergab, nachdem er sie, wie das eingeschaltete *ταρταρωσας* (vgl. das Subst. Hiob 41, 23) sagt, in denselben versetzt, als solche, die fürs Gericht aufbewahrt werden. Das Part. gehört zu dem aus *αγγελων* zu entnehmenden Acc. — **v. 5,** noch von *ει* abhängig, führt zwischen den beiden von Judas angezogenen Beispielen noch das der Sintflut ein (vgl. I Petr. 3, 20). Auch hier hebt das artikellose *αρχαιον* (Sir. 16, 7) *κοσμου* wohl hervor, dass es nichts Geringeres als der ganze

ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας, 6 *καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς,* 7 *καὶ δίκαιον Λὼτ καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς ἐρύσατο·* 8 *βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ ὁ δίκαιος ἐνκατοικῶν ἐν αὐτοῖς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν.* 9 *οἶδεν κύριος εὐ–*

---

alte Weltbestand war, den er nicht verschonte, da Noah nur als achter, d. h. mit sieben andern bewahrt wurde (was durch seine Bezeichnung als Prediger [vgl. das *εκηρ.* I Petr. 3, 19] der Gerechtigkeit motiviert wird), als Gott eine Wasserflut über eine Welt voll Gottloser führte (bem. die Anspielung an Gen. 6,17: *επαγω τον κατακλ.*). Vielleicht setzt schon das *απειθησ.* I Petr. 3, 20 voraus, dass Noah seinen Zeitgenossen gepredigt hatte; die Charakteristik derselben als *ασεβεις* erinnert an Jud. v. 4. 15. — **v. 6.** *και*) noch von *ει* abhängig. Das artikellose *πολεις* wird durch die gen. app. zum nom. prop. erhoben. Nachdem er sie mit Feuer und Schwefel eingeäschert (Gen. 19, 24f.), verurteilte er sie zu (*κατεκρ.* c. dat., wie Mc. 10, 33) völliger Vernichtung (bem. dem term. techn. aus Gen. 19, 29), indem er sie hierdurch zu einem (immer noch vor Augen liegenden, bem. das part. perf.) Vorbild (*υποδειγμα*, vgl. Jak. 5, 10) ihres Schicksals für die setzte, die in Zukunft gottlos leben würden (*ασεβειν*, wie Jud. 15). Die drei Gerichtsbeispiele sind also Typen für das Verderben, wie die Pseudopropheten v. 1 für das Auftreten der Lügenlehrer. Durch den Anschluss an Jud. v. 7, wo die Städte bereits als ein solches *δειγμα* erscheinen, ist hier schon der Gedanke zum Ausdruck gekommen, der als Nachsatz zu den drei parallelen Vordersätzen folgen sollte, daher derselbe von jetzt an anakoluthisch fallen gelassen wird. — **v. 7** hebt, der Bewahrung Noahs v. 5 entsprechend, hervor, wie Gott Lot als Gerechten aus dem Untergange der Städte errettete (vgl. Sap. 10, 6), weil er von dem in Zügellosigkeit (v. 2) sich bewegenden Wandel (*αναστρ. εν*, wie I Petr. 3, 2) der Gesetzlosen (*αθεσμ.*, wie III Makk. 5, 12. 6, 26, erinnert an *αθεμιτ.* I Petr. 4, 3) gequält wurde (*καταπον.*, wie II Makk. 8, 2. III Makk. 2, 2). Er machte ihn also nicht nur nicht mit, sondern hatte darunter zu leiden. — **v. 8** begründet das *καταπον.* dadurch, dass er mittels Sehens (ihrer *ασελγ.*) und Hörens (ihrer frevelhaften Reden, die sie als *αθεσμοι* führten) Tag für Tag (seine) gerechte Seele durch (ihre) gesetzlosen Werke quälte. Der Verf. betrachtet das Wohnen des Gerechten unter ihnen als ein freiwilliges, wahrscheinlich ihre Besserung durch Wort und Beispiel bezweckendes (vgl. den *δικ. κηρ.* v. 5), da er selbst dadurch seiner Seele stete Qual auferlegte. — **v. 9.** *οιδεν*) wie Mt. 7, 11: Jehova (*κυριος*, wie Jud. v. 5) weiss Mittel und Wege, versteht, Fromme, wie den *δικ. κηρ.* v. 5 und den *δικαιος*

σεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν.

10 *μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας. τολμηταὶ αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες,* 11 *ὅπου ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ*

---

v. 7f., aus versucherischer Lage zu erretten (*ρυεσθαι*, hier im Sinne von Mt. 6, 13). Hier erst tritt die Absicht der Erwähnung Noahs und Lots hervor. Wie diese als die wahren Propheten dem gottlosen Geschlecht ihrer Tage gegenüberstehen, so sind sie zugleich ein tröstliches Vorbild, wie die Frommen aus der ihnen durch das Auftreten der zukünftigen Lügenlehrer erwachsenden Versuchung (v. 1f.) gerettet werden. Erst im Gegensatz kehrt der Verf. zu der eigentlichen Tendenz dieser Strafbeispiele als Hindeutung auf das Schicksal der Lügenlehrer (v. 3) zurück, sofern Gott Ungerechte (I Petr. 3, 18) für den Gerichtstag (Jud. v. 6) zu bewahren weiss als solche, die (an ihm) gestraft werden (*κολαζ.*, wie Sap. 11, 16. II Makk. 6, 14). Direkt ist dies nur von den sündigenden Engeln gesagt (v. 4), aber von den Noachiten und Sodomiten versteht es sich von selbst, dass sie durch ihren irdischen Untergang erst *κατα ανθρ.* gerichtet sind (I Petr. 4, 6) und für die am Endgericht ihrer wartende Bestrafung aufbewahrt werden. Bem. das häufige bedeutungslose Fehlen des Art., wie im ersten Brief.

2, 10—22. Schilderung gegenwärtiger Gottloser, zu denen sich der Verf. mit dem *μαλιστα δε* (Gal. 6, 10. Phil. 4, 22) den Übergang bahnt, sie damit aufs klarste von den v. 1ff. geweissagten Lügenlehrern unterscheidend. Diese Schilderung lehnt sich deutlich und absichtlich an Jud. v. 7ff. an. Erg.: insonderheit weiss Gott diese auf die Bestrafung am Endgericht zu bewahren. Das *οπισω σαρκος* aus Jud. v. 7 ist mit dem *πορευεσθαι εν επιθυμ.* aus I Petr. 4, 3 verbunden, nur dass hier der Sing. steht (wie 1, 4), weil ein gen. obj. (wie Sir. 6, 36) folgt, aber auch das *μιασμου* (Sap. 14, 26) erinnert an das *σαρκα μιαινουσιν* Jud. v. 8: die hinter Fleisch hergehen in der Begierde nach Befleckung (mit Unzuchtsünden). Damit wird aber unter demselben Art. verbunden das ebenfalls Jud. v. 8 nachgebildete *κυριοτ. καταφρον.* (vgl. Hos. 6, 7), sofern sich in solchem Unzuchtstreiben ein Verachten der Herrschaft des *κυριος* zeigt, der dasselbe verbietet. Nun erst löst sich die Konstruktion von v. 9 los und das an das *τολμαν* Jud. v. 9 erinnernde *τολμηται*, das noch durch das adjektivische *αυθαδεις* (Gen. 49, 7) verstärkt wird, charakterisiert jene Leute als verwegene Waghälse, als welche sie nicht (vor ihrer Rache) zittern, wenn sie (überirdische) Majestäten lästern (vgl. den Anschluss des *βλασφημουντες* I Petr. 4, 4). Hier schwebt dem Verf. das *δοξας βλασφ.* aus Jud. v. 8 vor; aber wenn dasselbe dort durch das v. 9 folgende Beispiel seinem Sinne nach sofort deutlich wird, so lässt sich hier **v. 11** selbst

δυνάμει μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν· 12 *οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται,* 13 *ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας. ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, σπῖλοι*

---

nur verstehen, wenn man es als verallgemeinernde Anspielung auf jenes Beispiel fasst. Das *οπου* steht von der Situation, in welcher Engel, die an Vermögen (I Petr. 4, 11) und Macht (1, 3. 16) grösser sind (als jene teuflischen *δοξαι*, wie Jud. v. 9 der Erzengel Michael) und also die Rache derselben nicht zu fürchten haben, (dennoch) nicht anbringen wider sie (*φερουσιν*, vgl. 1, 17 f. 21) bei Gott (*παρα κυριω*) ein lästerliches Urteil (vgl. das *κρισ. βλασφημιας* Jud. v. 9). — **v. 12.** *ουτοι δε*) im Gegensatz zu den *αγγελοι*, wie Jud. v. 10, woher auch das Bild der *ζωα αλογα* entlehnt ist, das aber näher dahin ausgeführt wird, dass diese als rein sinnliche Wesen (nur) geboren sind, um gefangen und verzehrt zu werden. Das *φυσικα*, worauf der Verf. offenbar durch das *φυσικως* Jud. v. 10 gebracht ist, bezeichnet die unvernünftigen Tiere nur positiv, als reine Naturwesen im Gegensatz zu geistigen, weil dem ihre Bestimmung *εις φθοραν* (vgl. 1, 4) entspricht, welche sie nur erfüllen, wenn sie geschlachtet werden. Das *εν οις* ist attrahiert für *ταυτα εν οις*: sie lästern Dinge, in denen sie gänzlich unwissend sind (*αγνοειν εν*, wie Sir. 5, 15). So benutzt der Verf. den Zug Jud. v. 10 b (nur mit dem *αγν.* aus I Petr. 1, 14), um zu zeigen, worin sie den unvernünftigen Geschöpfen gleichen. Gemeint sind natürlich die *δοξαι* und ihre gefahrdrohende Bedeutung, von der nur sie nichts zu wissen scheinen. Besonders stark wird nun aber das schon Jud. v. 10 angedeutete zweite tert. comp. hervorgehoben, indem ausdrücklich das *εν τουτοις φθαρησονται* näher bestimmt wird durch *εν τ. φθορα αυτων*: in demselben Verderben (zu dem die unvernünftigen Tiere ja erschaffen, weil es eben reine Naturwesen sind) werden auch sie (die doch zu Höherem bestimmt sind) infolge ihrer Lästerungen zu Grunde gehen. Bem. das Wortspiel zwischen dem zeitlichen und dem ewigen Verderben (wie 1, 4). — **v. 13.** *αδικουμενοι*) gehört zu *φθαρησονται*, sofern sie durch dasselbe um Lohn, wie ihn Ungerechtigkeit sucht (vgl. Act. 1, 18), betrogen werden. Da sie v. 10 unter die *αδικοι* subsumiert werden, erklärt sich die Bezeichnung ihres Treibens als *αδικια* (Jak. 3, 6); und, da sie durch dasselbe einen Gewinn suchen, der als *μισθος* (Jud. v. 11) bezeichnet wird, das sinnige Wortspiel, wie ihre *αδικια* damit vergolten wird, dass sie durch ihren Untergang um diesen *μισθος* gebracht werden. Neu anhebend führt der Verf. aus, wiefern sie um diesen Lohn betrogen werden, indem er andeutet, dass sie denselben in dem zeitlichen Wohlleben suchen, weil sie dasselbe für Wollust (Jak. 4, 1) achten (1, 13). In dem Ausdruck *τρυφη* (Prov. 19, 10. Lc. 7, 25) liegt noch keine Andeutung von etwas Unsittlichem, nur das *εν ημερα* deutet an, dass die *τρυφη* ihrer Natur nach nur dauert, so lange es Tag ist (vgl.

καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, 14 ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, κατάρας τέκνα. 15 καταλείποντες εὐθεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν, ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ

Joh. 9, 4), also die Lebenszeit über, und dass sie also mit dem *φθαρησονται* v. 12, sofern dasselbe auch nur das zeitliche Verderben im Tode bezeichnet, schon um diesen Lohn betrogen werden. Derselbe wird aber nun näher als ein Lohn der Ungerechtigkeit charakterisiert. Zu dem Ende nimmt der Verf. das *σπιλ. συνευωχ.* aus Jud. v. 12 auf, nur nach Analogie von I Petr. 1, 19 das *σπιλοι* mit *και μωμοι* (Sir. 11, 31. 20, 23) verbindend, die Beziehung auf die Agapen durch Hinzufügung des *υμιν* abstreifend und durch *εντρυφωντες εν* (Jes. 55, 2. 57, 4) mit einem Wortspiel bezeichnend, worin die *αδικια* bei ihrer *τρυφη* besteht: als Schmutz- und Schandflecken entweihen sie eure Gastmähler, indem sie bei denselben in ihren Betrügereien (vgl. den Plur. von *ασελγεια* v. 2) schwelgen. — **v. 14** schildert, wie sie die, mit welchen sie schmausen, betrügen, indem sie die Gastfreundschaft derselben zur Befriedigung ihrer Wollust und Habsucht missbrauchen. Das *μεστοι* (Jak. 3, 8) besagt, dass ihre Augen nichts andres mehr zu erblicken vermögen, als eine Ehebrecherin, zu der sie des Nächsten Weib machen wollen, und so nicht aufhören mit Sündigen im Sinne von Mt. 5, 28 (bem. den Gegensatz zu dem *πεπ. αμαρ.* I Petr. 4, 1), indem sie (durch solche wollüstige Blicke) ködern (*δελ.*, wie Jak. 1, 14) Seelen, die nicht gefestigt genug sind (vgl. den Gegensatz des *στηριζειν* I Petr. 5, 10), um solchem Ködern zu widerstehen. Mit solcher Unzucht verbindet sich das spezifisch heidnische Laster der Habgier, in der sie ihre Gastfreunde betrügerisch ausbeuten, weil ihr Herz darin wohlgeübt ist (*γεγυμν.*, wie Hebr. 5, 14). Da die Part. dieses Verses nur näher schildern, wie sie sich am Tische andrer ein Wohlleben zu verschaffen suchen, in dem sie den Lohn ihrer Ungerechtigkeit suchen, den sie für Wollust achten (v. 13), zeigt nun das *καταρας* (Deut, 11, 26) *τεκνα* (Eph. 2, 3), wie sie um denselben betrogen werden, indem sie dem göttlichen Fluch für solche *αδικια* verfallen. Es ist also die einfache Copula zu ergänzen. — **v. 15** bezeichnet im Anschluss an Jud. v. 11, die flüchtige Andeutung dort weiter ausführend, den Bileam als einen Typus derer, die nach dem *μισθ. αδικ.* v. 13 trachteten: einen geraden Weg (Prov. 20, 11. Hos. 14, 10), wie ihn die Wahrheit (vgl. v. 2) zeigt, verlassend, sind sie in die Irre gegangen (Jak. 5, 19. I Petr. 2, 25), indem sie nachfolgten (1, 16. 2, 2) dem Wege Bileams, des Sohnes Beor. Hier zeigen die Präterita klar, dass von verirrten Gemeindegliedern der Gegenwart die Rede ist und nicht von den Lügenlehrern der Zukunft (v. 1). Mit einem harten Asyndeton, wodurch aber sehr nachdrücklich der Hauptbegriff, auf dem die typische Parallele ruht, vorantritt, wird nun der Weg Bileams näher als der Weg bezeichnet, welchen

τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βεώρ. μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν, 16 *ἔλεγξιν
δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας· ὑποζύγιον ἄφωνον ἐν ἀνθρώπου
φωνῇ φθεγξάμενον ἐκώλυσεν τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν.*
17 *οὗτοί εἰσιν πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος
ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται.* 18 *ὑπέρογκα
γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρ-
κὸς ἀσελγείαις τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ
ἀναστρεφομένους,* 19 *ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ*

---

er aus Liebe zum *μισθος αδικιας* ging (vgl. Num. 22, 17. Deut. 23, 5). — **v. 16** zeigt, wie er bereits, den *αδικοι* der Gegenwart zur Warnung, eine Zurechtweisung (*ελεγξ.*, wie Hiob 21, 4. 23, 2) der ihm charakteristischen (*ιδια*) *παρανομια* (Prov. 5, 22. 10, 26) erhielt nach Num. 22, 28 ff. Dass das an sich sprachlose Jochtier (*υποζ.*, wie Exod. 20, 17. Jud. 1, 14) wunderbar mit Menschenstimme redete, zeigt, dass Gott selbst ihm durch die Eselin die Zurechtweisung erteilen liess, indem dieselbe die widersinnige Thorheit des Propheten, in der er um Lohnes willen einen gottwidrigen Weg einschlug, hinderte (Num. 22, 33 f.). Dadurch soll die Thorheit, den Weg Bil.'s zu gehen, als eine solche gebrandmarkt werden, die selbst vernunftlose Thiere (v. 12) erkennen, und die darum zum Gegenteil dessen führen muss, was sie intendiert (v. 13 f.). — **v. 17.** *ουτοι εισιν*) charakterisiert die v. 12 Genannten, indem das eine der vier Bilder aus Jud. v. 12 f. in zwei auseinander gelegt wird, um durch die wasserlosen Quellbrunnen, wie durch die vom Sturmwind (Mc. 4, 37) fortgetrieben werdenden (Jak. 3, 4) leeren Nebelwolken, die so wenig Regen bringen können, wie jene erquickenden Trank spenden, solche abzubilden, die nicht leisten, was sie versprechen und denen darum mit den Worten aus Jud. v. 13 (*οις — τετηρ.*) ihre Strafe gedroht wird. — **v. 18** begründet die Anwendung dieses Bildes auf sie, indem ihre prahlerischen Worte (*υπερογκα* aus Jud. v. 16), die sie ertönen lassen (bem. das *φθεγγ.* aus v. 16, hier in absichtsvoller Weise gebraucht) durch den gen. qual. *ματαιοτητος* (Koh. 1, 2, vgl. *ματαιος* I Petr. 1, 18) als innerlich hohl, leer charakterisiert werden, wie sich schon darin zeigt, dass sie damit nur vermögen, in Fleischesbegierden (vgl. die *επιθ. σαρκικαι* I Petr. 2, 11), worin Verführer und Verführte sich zusammenfinden, mittels Zügellosigkeiten (2, 2), die sie ihnen in Aussicht stellen, solche zu ködern (v. 14), welche kaum (*ολιγως* vom Mass, wie *ολιγον* I Petr. 1, 6: ein wenig erst) im Entfliehen begriffen sind vor denen, die in Irrwahn (Jud. v. 11) wandeln (*αναστρ. εν*, wie I Petr. 1, 17), also als eben Bekehrte, die sich noch lange nicht ganz von der Gemeinschaft heidnischen Lebens losgesagt haben. — **v. 19** zeigt erst, dass es Freiheit ist, was ihnen die hochtönenden Worte v. 18 versprechen (Jak. 1, 12), während sie doch selbst (*αυτοι*, wie I Petr. 1, 15. 2, 7) Knechte des Verderbens sind, dem sie mit ihrem Treiben verfallen. Dass sie dies sind,

δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς· ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ δεδούλωται. 20 εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τούτοις δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἡττῶνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων· 21 κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, ἢ ἐπιγνοῦσιν ὑποστρέψαι ἐκ

---

wird durch den Allgemeinsatz begründet, dass, von wem einer überwunden ist (ηττηται, wie II Makk. 10, 24, aber mit Dat. statt υπο c. gen., wegen des Gedankenspiels mit τουτω), dem er geknechtet ist und bleibt (perf. pass.) als sein δουλος, d. h. unrettbar in seiner Gewalt bleibt. Der intendierten Anwendung liegt dasselbe Wortspiel, wie 1, 4. 2, 12, zu Grunde; denn wer von den vergänglichen Dingen (den Genussobjekten) besiegt ist, der bleibt ihnen geknechtet und muss der ihnen innenwohnenden φθορα in jenem Doppelsinn verfallen. Dass die ασεβεις des Judasbriefes im Gesichtskreise des Verf. sich bereits als Vertreter der wahren Christenfreiheit rühmen, hat denselben eben auf die v. 1 ff. ausgesprochene Erwartung gebracht. — **v. 20** begründet die Anwendung des Allgemeinsatzes in v. 19 b auf die Libertinisten, wie sie seit v. 10 geschildert, da das ει — ηττωνται deutlich an τις ηττηται anknüpft. Auch sie waren ja als Glieder der Gemeinde einst entflohen den befleckenden Dingen der Welt (μιασματα, wie Jerem. 32, 34. Lev. 7, 18), die nach Jak. 1, 27 durch Erregung der sündlichen Begierde den natürlichen Menschen mit Schuld befleckt, und zwar auf Grund der Erkenntnis Christi als des Herrn und Erretters (vgl. 1, 1. 11) die sie bei ihrer Bekehrung bewog, sich von denselben loszusagen; und dass sie jetzt wieder in eben diese (bem. das nachdrückliche τουτοις) Dinge verwickelt sind (εμπλακεντες, vgl. Prov. 28, 18. II Tim. 2, 4), indem sie sich von ihrem Reiz haben fesseln lassen, zeigt, dass sie überwunden sind. Die Knechtschaft, in die sie dadurch geraten, ist aber ein schlimmerer Zustand als der frühere (bem. die sichtliche Hinweisung auf Mt. 12, 45). Ihr früherer (heidnischer) Wandel liess, wie das αποφυγοντες zeigt, noch eine Möglichkeit der Rettung offen, ihr jetziges definitives Geknechtetsein (v. 19) nicht mehr. — **v. 21.** κρειττον) ganz wie I Petr. 3, 17, von dem, was ihnen heilsamer gewesen wäre; denn wenn sie den οδος τ. δικ. (die Lebensweise, welche die Gerechtigkeit vorschreibt, vgl. v. 2) nicht erkannt hätten, so gäbe es nach Lc. 12, 47 für sie eine geringere Strafe, als jetzt, wo sie ihn erkannt (bem. das von αυτοις attrahierte επιγνουσιν statt des Acc.) und durch ihre Rückkehr zum alten Sündenleben sich aus der Gebundenheit an das von der δικαιοσ. vorgeschriebene Gebot losgemacht haben (bem. die prägnante Verbindung des υποστρ. mit εκ). Dass dasselbe als von Gott stammend αγια heisst und (mit der επιγν. του — χριστ. v. 20) ihnen anvertraut wurde (παραδ., wie Jud. v. 3), hebt die Strafbarkeit des υποστρεψαι hervor. Bem., wie die

τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς. 22 *συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας· κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα, καὶ ὗς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου.*

III, 1 *Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν, ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν,* 2 *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ*

εντολη, welche die Scheidung von allem Sündenwesen fordert, dem Verf., wie Jak. 1, 27. I Petr. 1, 14 f., das eigentliche Wesen des Christentums charakterisiert. — **v. 22.** *συμβεβηκεν αυτοις*) vgl. I Petr. 4, 12. Bem. das nachdrückliche Asyndeton: begegnet ist ihnen, was das wahre (auch im vorliegenden Fall sich bewahrheitende) Sprichwort (vgl. Prov. 1, 1) sagt. Der Verf. meint also nur e i n Sprichwort, welches an zwei Beispielen die Sinnlosigkeit solchen Rückfalls erläutert. Die 1. Hälfte ist nicht aus Prov. 26, 11 entnommen, wo vielmehr nur die erste Hälfte desselben benutzt wird; in der 2. Hälfte ist *επιστρεψασα* zu ergänzen: ein Hund, der zurückkehrt zu dem, was er selbst ausspie, und eine Sau, die, nachdem sie sich gebadet, zurückkehrt, um sich (wiederum) im Kot zu wälzen.

3, 1—7. Die Spötter der Zukunft. — *αγαπητοι*) wie I Petr. 2, 11. 4, 12. Das *δευτεραν* weist auf den ersten Petrusbrief zurück, so dass dieser an dieselben Gemeinden wie jener geschrieben sein will, wenn auch dieselben seither durch die Wirksamkeit des Paulus wesentlich heidenchristliche geworden sind; das *εν αις* enthält eine ungenaue Beziehung auf die im Vorigen liegende Vorstellung beider Briefe. Dass das *διεγ.—εν υπομν.* der Zweck dieses Briefes ist, sagt 1, 13; aber auch der erste will ja nach 5, 12 mit seinem *επιμαρτυρειν* die Leser nur durch die Erinnerung an die ihnen bekannten Heilsthatsachen ermahnen, um in ihnen die lautere Gesinnung zu erwecken, die sie nach 1, 13 bethätigen sollen. Das *ειλικρινη* (Sap. 7, 25. Phil. 1, 10) stellt die Gesinnung der Leser in Gegensatz zu der der Libertinisten (2, 10—22), daher das durch die gesperrte Stellung stark betonte *υμων*. — **v. 2.** *μνησθηναι των προειρημ. ρημ.*) Inf. der Absicht, der sein Subjekt aus *υμων* empfängt. Die dem Verf. vorschwebenden Worte aus Jud. v. 17 werden zunächst auf die ATlichen Prophetenworte bezogen, die aber hier nicht nach ihrem weissagenden Inhalt in Betracht kommen, sondern nach ihrem ermahnenden, der für die Leser verbindlich ist, weil die Propheten als gottgeweihte (Lc. 1, 70) ihrem Beruf nach nur fordern, was Gott sie fordern heisst. Daher wird damit verbunden das Gebot, das sie auf Grund der Erkenntnis Christi als ihres

κυρίου καὶ σωτῆρος, 3 *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύ-*
σονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται
κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι 4 *καὶ λέγοντες·*
ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἀφ' ἧς γὰρ οἱ
πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως.
5 *λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας, ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν*

Herrn und Erretters (2, 20) von diesem empfangen haben, und das ihnen nach 2, 21 von ihren Aposteln überliefert ist. Der Verf. denkt dabei nach dem gegenwärtigen Gemeindebestand (vgl. zu v. 1) speziell an Paulus (vgl. 3, 15) und andere Heidenlehrer, die unter den Lesern gewirkt hatten, und in denen sie speziell ihre Apostel (vgl. I Kor. 9, 2) sahen. — **v. 3.** *τουτο πρωτ. γινωσκ.*) vgl. 1, 20 und zu dem anakoluth. Part. im Nom. I Petr. 2, 12. Wie notwendig diese Erinnerung, wird ihnen klar werden, wenn sie vor allem das erkennen, dass die Befolgung jenes Gebotes in der nächsten Zukunft den schwersten Anfechtungen ausgesetzt sein wird. In offenbarer Anlehnung an Jud. v. 18 erinnert der Verf. daran, wie in den letzten Tagen der nach I Petr. 1, 20 bereits angebrochenen Endzeit (bem. die bedeutsame Umwandlung des *επ εσχ. τ. χρ.* bei Jud.) kommen werden (Mt. 24,5) Spötter, wie die dort erwähnten, welche nach ihren Lüsten (bem. das unserm Verf. so geläufige *ιδιας*) wandeln und schon dadurch den Lesern zur Versuchung gereichen. Ausdrücklich betont er aber durch *εν εμπαιγμονη*, dass er an eine Spötterei denkt, von der im Judasbrief noch gar nicht die Rede war, und die nach ihrer Formulierung in v. 4 darum so gefährlich ist, weil sie die ganze christliche Zukunftshoffnung, welche nach Kap. 1 das spezifische Motiv alles christlichen Tugendstrebens ist, in Frage stellt. — **v. 4.** *που εστιν*) wie Psal. 42, 4. Mal. 2, 17. Die in der Frage liegende höhnische Behauptung, sie sei nirgends zu finden und darum überhaupt nicht zu erwarten, kann sich natürlich nicht auf die Verheissung als solche beziehen, sondern auf die Verheissung seiner Parusie (1, 16) als erfüllte. Da das *αφ ης* (scil. *ημερας*) die Begründung jener Behauptung einleitet, kann nur daran gedacht sein, dass bei Lebzeiten der Väter (jener Spötter) die Parusie mit Sicherheit erwartet wurde (Mt. 24, 34), wie schon in dem *εκοιμηθησαν* (I Kor. 15, 18) angedeutet, da man ihren Tod ja nur als einen Schlaf bezeichnen konnte, wenn demselben (bei der Parusie) unmittelbar die Auferweckung folgte. Daher werden sie *επ εσχατων τ. ημερων* (v. 3), wenn die ganze Generation, innerhalb derer die Parusie erwartet wurde, dahingestorben, ohne dass dieselbe eingetreten, sagen: seit die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es ist. Das deiktische *ουτως* weist auf den gegenwärtigen Weltbestand hin, in dem keine Änderung zu erwarten, nachdem eine solche in der Zeit, wo sie (mit der Parusie) erwartet wurde, nicht eingetreten, so dass nunmehr von ihm gilt, dass er überhaupt unverändert bleibt (*διαμενει*, vgl. Psal. 19, 10. 102, 27) von Schöpfungsbeginn (Mt. 24, 21). — **v. 5.** *λανθανει γαρ*

ἔκπαλαι καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ, 6 δι' ὧν ὁ τότε κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο, 7 οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτοῦ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσίν, πυρὶ τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.

8 ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία.

αυτους) vgl. Lev. 5, 3. Act. 26, 26, begründet, dass es Spötter sind, die solches sagen, dadurch, dass ihnen, was gegen ihre Behauptung spricht, nur verborgen ist, weil sie dieses wünschen (θελοντας, wie I Petr. 3, 10), nämlich dass es keine Parusie gebe, bei der sie die Strafe für ihr Lustleben v. 3 zu fürchten haben. — ησαν) Wenn schon einmal Himmel existierten von alters her (2, 3), so hätte man schon damals ebensogut sagen können: es bleibt alles, wie es ist. Zu γη ergänzt sich aus ησαν ein ην: und eine Erde, die zu Bestand gekommen war (συνεστωσα, vgl. Kol. 1, 17) aus Wasser heraus, indem sie aus den Wassern des Chaos (Gen. 1, 2) hervorging, und mittels Wassers, indem die oberen und unteren Wasser sich schieden und in diesen wieder das Wasser sich zum Meere sammelte, so dass das Trockene, das Erde heisst, zurückblieb (Gen. 1, 7. 9 f.). Ja, die Erde existierte nicht nur von alters her, sie schien auch, da sie auf das ausdrückliche Schöpferwort Gottes (τω τ. θεου λογω) durch eine Reihe von Schöpfungsakten zustandegekommen, zu dauerndem Bestande bestimmt zu sein. — **v. 6.** δι ων) geht auf das Wasser der Tiefe, aus dem sie emporgetaucht, und das Wasser über der Veste, durch dessen Absonderung sie zu Bestand gekommen (vgl. Gen. 7, 11), und hebt hervor, wie gerade durch beide, von denen man es deshalb am wenigsten erwarten sollte, die damalige Welt (vgl. ο αρχ. κοσμος 2, 5) zu Grunde ging, als sie mit Wasser überflutet ward (κατακλυσθεις, vgl. Sap. 10, 4). — **v. 7.** νυν) gehört mit zu η γη, da ουρ. κ. γη wie v. 5 nur den gegenwärtigen Weltbestand ausdrückt. Die betonte Stellung des Pronominalgenitiv (αυτου) ist durch die Beziehung auf τω του θεου λογ. v. 5 veranlasst (vgl. I Petr. 1, 18. 5, 9). Gemeint ist Gen. 9, 11: sie sind wie ein Schatz aufgespart (vgl. Jak. 5, 3), aber nur indem sie dem Feuer, in dem sie dereinst untergehen sollen (Jes. 66, 15 f.), aufbewahrt werden (2, 4) für einen Tag des Gerichts (2, 9) und des Verderbens (2, 1. 3) der gottlosen Menschen, zu denen ja auch die Spötter (v. 3) gehören.

3, 8—13. Die Bedenken der Gegenwart. — εν δε) Eines aber, und zwar, was der folgende Objektsatz sagt, auf den das τουτο vorausweist, möge euch, ihr Geliebten, nicht verborgen sein (v. 5). Es lag in der Voraussetzung, von der die Spötter der Zukunft, wie der Verf. v. 4 befürchtet, ausgehen werden, nämlich in dem αφ ης οι πατερες εκοιμηθησαν, etwas, worüber auch die Leser der Aufklärung bedürfen. — παρα κυριω)

9 οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὥς τινες βραδυτῆτα
ἡγοῦνται, ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπο-
λέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι. 10 ἥξει δὲ ἡ ἡμέρα
κυρίου ὡς κλέπτης, ἐν ᾗ οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται,
στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται· καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα

---

wie I Petr. 2, 4, besagt, dass für die göttliche Anschauung menschliches Zeitmass keine Bedeutung hat, wie klar die aus Psal. 90, 4 entlehnte zweite Vershälfte zeigt. Um den Gedanken aber zu verallgemeinern, musste von der Einheit menschlichen Zeitmasses ausgegangen werden, ohne dass dabei eine spezielle Anwendung desselben beabsichtigt ist. — **v. 9.** *ου βραδυνει*) vgl. Gen. 43, 10. Sir. 32, 18, mit dem Genit. verbunden nach Analogie der Verba *παυειν*, *υστερειν*: Gott ist nicht säumig hinsichtlich der Verheissung (d. h. im Sinne von v. 4: der Verheissungserfüllung). Leidet menschliches Zeitmass auf ihn keine Anwendung (v. 8), so ist auch die scheinbar schon zu lange Zeit, in der man vergebens auf die Parusie gewartet, für ihn durchaus keine lange Zeit. Aus dem *ως τινες βραδ. ηγ.* (2, 13) erhellt, dass schon zur Zeit des Verf. in der Gemeinde manche von säumiger Verzögerung (der Parusie) zu reden begannen, und dass dies ihn eben veranlasste zu befürchten, dass, wenn erst die ganze Generation, innerhalb derer man die Parusie erwartete, hingestorben sein werde, die Spötter der Zukunft die ganze Christenhoffnung für nichtig erklären würden (v. 3f.). Das *μακροθυμ.* (Prov. 19, 11) steht hier von langmütigem Warten auf Besserung in bezug auf sie (*εις*, wie I Petr. 4, 8ff.). Das *υμας* ist natürlich individualisierend, wie 1, 16, doch nicht ohne ausdrückliche Hinweisung darauf, dass auch unter ihnen noch viele seien, welche der Busse bedürfen. Das *μη βουλομενος* giebt ausdrücklich als Grund an, wie Gott nicht will, dass irgendwelche (bem. das voranstehende *τινας*, wie I Petr. 5, 8) verloren gehen (Jak. 4, 12), sondern dass alle zur Sinnesänderung (Mc. 1, 4) fortschreiten (*χωρ. εις*, wie Mt. 15, 17). — **v. 10.** *ηξει δε*) vgl. Jes. 18, 6. Habak. 2, 3, mit grossem Nachdruck im Gegensatz zu der scheinbaren Verzögerung, die ein Nichtkommen befürchten lässt: Kommen aber wird der Tag Jeh.'s (vgl. Joel 1, 15. 3, 4), der mit der Parusie v. 4 anbricht, und also immer noch, wie diese nach Mt. 24, 43, unerwartet, d. h. früher als man glaubt. Da an diesem Tage die gegenwärtige Welt durch Feuer vernichtet wird (v. 7), so werden dann, wenn die Flammen des Weltbrandes wie sausende Windsbraut über das ganze Himmelsgewölbe hinjagen, die Himmel schnell genug (bem. das *ροιζηδον*) vergehen (Mt. 24, 35), da selbst ihre festen Grundbestandteile (*στοιχεια*) in solcher Gluthitze (vgl. das Subst. *καυσων* Jak. 1, 11) aufgelöst werden. Unmöglich kann sich das *και* an *λυθησεται* anschliessen, sondern es knüpft an *ηξει* an und fragt mit Beziehung auf die Behauptung der Spötter v. 4, ob an diesem Tage, wo die Himmel und das Festeste in ihr vergehen, der soviel vergänglichere Teil des Weltgebäudes, wie es die

εὑρεθήσεται; 11 τούτων οὕτως πάντων λυομένων ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις, 12 προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται. 13 καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.

Erde ist (bem. das artikellose γη), und gar die Werke in ihr (seien es Schöpfungs- oder Menschenwerke) werden gefunden werden (vgl. Deut. 18, 10. I Sam. 25, 28), also bestehen bleiben. — **v. 11.** ουτως) wie 1, 11, bildet gleichsam die Antithese zu dem ουτως der Spötter v. 4. Das durch die gesperrte Stellung stark betonte παντων geht auf Himmel und Erde und alles, was dazu gehört; und das zeitlose Präsens λυομενων bezeichnet, was sicher einmal geschieht, wenn nämlich der Herrntag gekommen sein wird. Da solchergestalt alles aufgelöst wird, und es somit für Gottlose (v. 7) nirgends eine Zufluchtstätte giebt, so muss diese Zukunftsaussicht für die Christen das stärkste Motiv werden zu einem sie von diesen scheidenden Wandel. Das exklamative ποταπος steht, wie Mc. 13, 1. I Joh. 3, 1, von der Grösse (quantus) und bedarf deshalb durchaus der Näherbestimmung durch εν: wie gross müsst ihr sein in heiligem Wandel (vgl. I Petr. 1, 15) und Frömmigkeit. Der Plur. weist auf die verschiedenen Erscheinungsweisen von beiden hin (vgl. Jud. v. 18). — **v. 12.** προσδοκωντας) vgl. Psal. 119, 166. II Makk. 7, 14. In solchem Verhalten werden sie nicht nur (müssig) erwarten, sondern, indem sie jeden Grund eines Aufschubs aufheben (vgl. v. 9), beschleunigen (σπευδειν trans., wie Jes. 16, 5) die Ankunft (παρουσια im eigentl. Sinne, wie II Kor. 7, 6f. Phil. 1, 26) des Tages Gottes. Nur um dieses Gerichtstages willen, in welchem die gegenwärtige Welt, wie einst die alte zu Noahs Zeit (2, 5), untergehen muss, um alle Gottlose, die auf der Erde leben, dahinzuraffen (v. 7), werden ja nach v. 10 selbst die Himmel in Feuersglut (πυρουμενοι, wie Prov. 10, 20, vgl. das Subst. I Petr. 4, 12) aufgelöst (v. 10) und Elemente in Gluthitze geschmolzen (vgl. Jes. 34, 4) werden, obwohl dieser Teil des Weltgebäudes an sich mit jener Gerichtskatastrophe nichts zu thun hat. — **v. 13** zeigt, welches Interesse die Gläubigen an dem Herbeikommen und darum dem Beschleunigen dieses Weltunterganges haben: neue Himmel aber und eine neue Erde erwarten wir in Gemässheit seiner Verheisung (1, 4). Gemeint ist Jes. 65, 17, wo auch v. 25 gesagt ist, dass in der neuen Welt Gerechtigkeit wohnt, was dann ein neues Motiv für die in v. 11 indirekt liegende Ermahnung bringt.

14 Διό, ἀγαπητοί, ταῦτα προσδοκῶντες σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὑρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ, 15 καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε, καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν 16 ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς, λαλῶν

---

v. 14—18. Schlussermahnung. — *διο*) wie 1, 10, wird nach der Anrede (3, 1. 8) näher erläutert durch das auf v. 12f., d. h. auf den Gerichtstag und auf die Welterneuerung gehende *ταυτα προσδ.*: in der Erwartung dieser Ereignisse befleissigt euch (1, 10), unbefleckt und ohne Fehl (vgl. I Petr. 1, 19, nur mit dem volltönenden *αμωμητοι*, dessen Gegensatz Deut. 32, 5) erfunden zu werden (bem. den Gegensatz der Libertinisten 2, 13). Das auf Gott (vgl. *το επαγγ. αυτου* v. 13) gehende *αυτω* schliesst sich daran als einfacher dat. comm. an; aber wer für ihn flecken- und tadellos erfunden sein will (vgl. I Petr. 1, 7), der muss es auch in seinem Urteil sein. Das *εν ειρηνη* gehört zu *ευρεθηναι* und steht von dem subjektiven Gefühl eines aller Sorge und Gefahr enthobenen Wohlseins, mit dem sie nur im Bewusstsein solcher Tadellosigkeit dem Gerichtstage entgegensehen können. — **v. 15.** *τον κυρ. ημ.*) kann nach dem stehenden Sprachgebrauch des Briefes nur auf Christus gehn. Wohl ist es die Langmut Gottes (I Petr. 3, 20), welche den Aufschub der Verheissungserfüllung zum Heile aller beschloss (v. 9); aber Christus, der diesen Willensentschluss Gottes auszuführen hat, ist es, dessen Langmut sie für das, was ihnen Errettung ermöglicht (bem. das metonymische *σωτηριαν*), achten sollen. Das ist keine neue Ermahnung neben der in v. 14, sondern zeigt nur, wie jeder Aufschub des erwarteten Endes ihnen dazu dienen soll, durch vermehrten Eifer in der Befolgung derselben ihre Errettung zu sichern. — *καθως και*) wie 1, 14, geht hiernach ausschliesslich auf die an die Leser gerichteten sittlichen Ermahnungen des Paulus, und zwar, wenn die Leser nach v. 1 die des ersten Briefes sind, auf den Epheserbrief. Selbst an den Galater- und Kolosserbrief zu denken, verbietet der auf einen bestimmten Brief hinweisende Aor. und das umfassende *υμιν*. Das auf den Verf. und die andern Augenzeugen des Lebens Jesu gehende *ημων* (1, 18), das den Paulus als ihren geliebten Bruder anerkennt, soll jeden Missbrauch seiner Autorität seitens der Libertiner als einer im Gegensatz zu der gesetzlichen Strenge der Urapostel stehenden abschneiden. Bem. die schlichte Berufung auf die ihm gegebene Weisheit (*σοφια*, wie Jak. 3, 13), die von einer Schätzung seiner Briefe als inspirierter und deshalb kanonischer sehr weit entfernt ist. — **v. 16.** *εν πασαις επιστολαις*) geht auf alle dem Verf. bekannten Briefe, die Paulus sonst noch geschrieben hat, unmöglich aber auf eine kanonische Sammlung, die ja den hier ausdrücklich betonten Unterschied zwischen an sie und nicht an sie geschriebenen Briefen aufheben würde. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, dass die Leser dieselben kennen, da er ihnen erst mitteilt, dass Paulus

ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, ἐν αἷς ἐστιν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν. 17 *ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί, προγινώσκοντες φυλάσσεσθε, ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ*

---

auch in ihnen dasselbe geschrieben habe, wenn er von diesen Dingen, d. h. von den Pflichten der Christen angesichts des erwarteten Gerichtstages redet. Das Schwerverständliche, das es in ihnen giebt, können nur seine Ausführungen über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben und die christliche Freiheit vom Gesetz sein, wie sie besonders der Römer- und Galaterbrief enthalten. Eben wenn die Leser diese Briefe nicht kannten, war es den Libertinern leicht, sich auf angebliche Äusserungen in ihnen zu berufen, die auch von andern in ihrem Sinne gedeutet wurden. Denn dass nicht jene allein es sind, welche jene schwerverständlichen Stellen verdrehen (*στρεβλ.*, eigentlich von der Misshandlung durch Marterwerkzeuge, vgl. III Makk. 4, 14), zeigt der für sie viel zu schwache Ausdruck, welcher die Urheber solcher Missdeutungen charakterisiert, sofern er sie auf Mangel an Verständnis für die paulinische Weisheit (*αμαθεις*) und auf Mangel an Festigkeit im Christentum (*αστηρικτοι*, vgl. 2, 14) zurückführt, da beides solche Deutungen von vorn herein perhorresziert haben würde. Ohne jede Näherbestimmung kann bei den *γραφαι* nur an die Schriften des AT's gedacht sein, welche als die übrigen in der Gemeinde geltenden Autoritäten den paulinischen an die Seite gestellt werden konnten, auch wenn diese noch durchaus nicht kanonische Geltung im späteren Sinne erlangt hatten. Da sie aber schwerlich im Sinne des Libertinismus gedeutet werden konnten, am wenigsten in ihrer Gesamtheit (und nicht bloss in einzelnen Stellen, wie die Paulusbriefe), so geht dies wohl auf die den Lesern wohlbekannte Missdeutung des AT's, das in umgekehrter Weise zu gunsten eines antipaulinischen Judaismus verdreht wurde. Dass sie damit nur sich selbst (*ιδιαν*) das Verderben bereiten, wie die Lügenlehrer oder die Spötter 2, 1. 3. 3, 7, beweist natürlich nicht, dass hier an diese gedacht ist. — **v. 17.** *υμεις ουν*) nimmt die durch die Berufung auf Paulus und die Hinweisung auf seine Missdeutung unterbrochene Ermahnung v. 14 wieder auf, weshalb das *προγινωσκ.* (I Petr. 1, 20) nur darauf gehen kann, dass sie vorauswissen, in welcher Weise man ihnen jene falsche Freiheit aufzureden suchen wird, und sich darum vor der Irreführung durch solche missdeutete Paulusworte hüten können (*φυλ.*, wie Prov. 21, 28. Sir. 26, 11). — *ινα μη*) vgl. Jak. 5, 9. 12: sie sollen nicht, durch den Irrwahn (2, 18) der Libertiner, die hier als solche charakterisiert werden, welche, wie ihre Vorbilder (2, 7), alle Bande von sich geworfen haben (*των αθεσμων*), mitfortgerissen (*συναπαχθ.*, vgl. Exod. 14, 6. Gal. 2, 13), herausfallen (*εκπεσητε*, vgl. Sir. 34, 7) aus dem gefestigten Stande christlichen Glaubens und Lebens, in dem sie sich nach 1, 12 be-

συναπαχθέντες ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ, 18 *αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.*

---

finden (vgl. das dem Verf. so geläufige *ιδιον*, wie v. 16). — **v. 18.** *αυξανετε*) intrans., wofür I Petr. 2, 2 das Med. steht, bildet den Gegensatz zu dem *εκπιπτειν*, dessen Vermeidung durch das *φυλασσεσθε* beabsichtigt war: wachset vielmehr an Gnade, deren Mehrung der Verf. ihnen 1, 2 anwünschte, und an Erkenntnis Jesu Christi, wie sie auch 1, 2 als notwendige Voraussetzung solcher Mehrung erschien. Die Doxologie (vgl. I Petr. 4, 11. 5, 11) wird hier auf Christum bezogen, dem sowohl jetzt die Herrlichkeit eignet, als bis auf den Tag der Ewigkeit, d. h. den Tag, der nie aufhört, weil in der Ewigkeit kein Wechsel der Tage mehr eintritt und darum sie selbst nur noch ein Tag ist. Vgl. Sir. 18, 9 und zum artikellosen Ausdruck I Petr. 2, 12.

ΙΩΑΝΟΥ Α.

I, 1 Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς 2 — καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν.

1, 1—4. Eingang des Briefes, in welchem der Verf. zunächst sich als Augenzeugen des Lebens Jesu charakterisiert. — *ο ην*) Die mit Nachdruck voraufgeschickten Relativsätze charakterisieren das Objekt der Verkündigung (v. 3) seinem Wesen nach als das uranfänglich (*απ αρχης*, im absoluten Sinne nur hier, sachlich gleich *εν αρχη* Joh. 1, 1) gewesene und geschichtlich offenbargewordene, und daher den unmittelbaren Ohren- und Augenzeugen (bem. das *τ. οφθ. ημ.*, das sachlich das *ακηκ.* mitbestimmt), mit denen sich der Verf. zusammenschliesst, dauernd gegenwärtige (bem. die Perfecta). Das *ο εθεασαμεθα* (vgl. Joh. 1, 14) bezeichnet das verständnisvolle Betrachten des in seinen gottgleichen Worten und Werken vor Augen Liegenden, das durch den engsten persönlichen Gemeinschaftsverkehr (bem. das *αι χειρες ημ. εψηλαφησαν*) ermöglicht wurde; daher die Aoriste. Das *περι του λογου* gehört zu den drei letzten Relativsätzen, die in verkürzter Form v. 3 wieder aufgenommen werden, weil diese Wiederaufnahme zeigt, dass die Rede bei ihnen abgebrochen ist, und bezeichnet das Subjekt, in betreff dessen sie jenes uranfängliche (gottgleiche) Wesen in persönlichem Umgange wahrgenommen haben. Gemeint ist daher der persönliche Logos (Joh. 1, 1), ohne welchen es das wahre Leben (das in der Gotteserkenntnis schon hier beginnt, vgl. Joh. 17, 3) nicht giebt (*της ζωης*), weil nur der Offenbarungsmittler schlechthin dasselbe mitteilen kann. — **v. 2.** *και*) knüpft in einer durch die Unterbrechung der Konstruktion deutlich erkennbaren Parenthese eine Erläuterung darüber an, wiefern der Logos, über den die Augenzeugen ihre Wahrnehmungen machten, als Vermittler des Lebens bezeichnet werden könne: und zwar ist das Leben (das bisher also seinem wahren Wesen nach gänzlich unbekannt war) kundgemacht worden (*εφανερωθη* im Sinne von I Petr. 1, 20); dass es in dem Logos als dem, der es zuerst besass (Joh. 1, 4), kund geworden, geht daraus hervor, dass die v. 1 genannten Augenzeugen auf Grund eigner Erfahrung davon zeugen (*μαρτυρουμεν*, vgl. Joh. 15, 27) und es verkündigen (*απαγγελλομεν* c. acc., wie Mt. 11, 4).

τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν —
3 ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ
ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα
μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Der Verf. gehört also zu den Augenzeugen, welche dem Leserkreise (*υμιν*) ständig die Botschaft von dem wahren Leben, das im Logos war und durch ihn mitgeteilt wird, verkündigen. Das *την ζωην τ. αιωνιον* ist Objekt zu allen drei Verbis und charakterisiert das Leben seinem wahren Wesen nach als das unvergängliche (I Petr. 5, 10), als welches es von ihnen erkannt wurde, weil es (*ητις*, wie I Petr. 2, 11) im Gemeinschaftsverkehr mit dem Vater (bem. das *προς τον πατερα*, ganz im Sinne von Joh. 1, 1) geführt wurde. Da Jesus selbst seine einzigartige Gotteserkenntnis, in welcher nach Joh. 17, 3 auch für ihn das ewige Leben (die höchste Seligkeit) schon beginnen musste, auf sein uranfängliches Sein beim Vater und sein Gottschauen in demselben zurückführte (Joh. 6, 46), ist es den Ohrenzeugen kundgeworden als eines, das ebenso endlos sein muss, wie es anfanglos war. Bem. das zum Anfang zurückkehrende und somit die Parenthese schliessende *κ. εφανερωθη ημιν*. — **V. 3.** *ο εωρακ. κ. ακηκ.*) nimmt nach der Parenthese den Inhalt von v. 1 nochmals auf, um das, was sie von dem wahren Wesen des Logos gesehen und durch das Hören der Verkündigung Jesu verstehen gelernt haben (bem. das Voranstehen des *εωρακ.* im Unterschiede von v. 1), nun als Objekt der ständigen apostolischen Verkündigung an die Leser zu bezeichnen, die damit als die Hörer derselben charakterisiert werden. Das *και* vor *υμιν* bezeichnet, dass den Lesern durch diese Verkündigung ebenfalls zuteil wird, was ihm und den andern Augenzeugen durch ihr Hören und Sehen kundgeworden, damit auch sie (durch den Besitz der wahren Erkenntnis in betreff des Logos) Gemeinschaft mit den Augenzeugen haben, wie diese sie untereinander haben. Das *και — δε* fügt in einem selbständigen Satz, in dem die einfache Copula zu ergänzen ist, eine nähere Erläuterung hinzu über die *κοινωνια* der Augenzeugen, wobei das *δε* markiert, dass nicht von ihrer Gemeinschaft mit den Lesern die Rede ist, sondern von der, die sie untereinander haben (bem. das *η ημετερα*), und an der die Leser erst durch die apostolische Verkündigung Anteil empfangen, um zu betonen, wie dieselbe ein so hohes Gut sei, weil es eine Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo ist. Durch die Erkenntnis Jesu als des Christ (d. h. im Sinne des Apostels als des uranfänglichen Logos, in dem die volle Offenbarung Gottes und damit alles verheissene Heil gegeben) haben die Augenzeugen die Gemeinschaft mit dem Vater, welche in der mit dem gottgleichen, in dem geschichtlichen Jesu erschienenen Sohne gegeben ist, empfangen (vgl. Joh. 17, 21); und alle Verkündigung der Augenzeugen hat stets nur die Absicht, die Leser in die gleiche Ge-

4 καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.

5 Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία, ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ
ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ
οὐκ ἔστιν οὐδεμία. 6 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ'

---

meinschaft einzuführen. — **v. 4.** *ταυτα*) auf den Briefinhalt vorausweisend. Das *ημεις* nach *γραφομεν* hebt die Person des Briefschreibers aus der grösseren Zahl der Verkündiger des Evangeliums (v. 3) heraus, wenn auch immer von der Voraussetzung aus, dass andere dasselbe schreiben würden (bem. den Plur.). Die Aussage über die Absicht des Briefes involviert zugleich den sonst üblichen Segenswunsch, sofern durch denselben ihnen ja nach jener Absicht ein Segen gebracht werden soll; denn die Freude des Briefschreibers an der durch seine Verkündigung bewirkten Gemeinschaft mit den Lesern (v. 3) kann nur durch den Brief eine vollerfüllte werden (*πεπληρωμενη*, vgl. Joh. 3, 29), wenn derselbe jene Gemeinschaft zur vollen Verwirklichung bringt.

1, 5 — 2, 6. Die erste der drei einleitenden Meditationen (1, 5—3, 6), deren jede aus einer neuen Seite ihres Christenstandes eine doppelte Folgerung zieht, geht aus von der Summa der ihnen übermittelten Heilsbotschaft Christi. — *και*) knüpft an das v. 4 über den Zweck seines Schreibens Gesagte die Voraussetzung desselben an, indem durch das nachdrücklich vorantretende *εστιν* dem Zweck der apostolischen Verkündigung (v. 3) der Inhalt derselben gegenübertritt, welcher dem *ο ακηκοαμεν* dort entsprechend als Verkündigung der Botschaft bezeichnet wird, die sie von Christo gehört haben. Zu dem vorausweisenden *αυτη* vgl. Joh. 1, 19. Der *αγγελια* (Jes. 28, 9. Prov. 25, 25), die sie von ihm, d. h. dem v. 3 genannten Jesus Christus gehört haben, und zwar nicht nur durch seine unmittelbare Verkündigung (vgl. v. 3), sondern, wie das *απο* zeigt, auch mittelbar durch seine ganze Selbstdarstellung, entspricht absichtsvoll das *αναγγελλομεν* (I Petr. 1, 12); sie können nur eine Botschaft weiter verkündigen, die ihnen geworden ist. — *φως εστιν*) Dass Gott Licht, d. h. überall sichtbar (weil überallhin durch seine Ausstrahlung sich kundgebend) ist, involviert die grundlegende Heilsthatsache, dass er (natürlich in Christo, um dessen Botschaft es sich ja handelt) offenbar geworden und zwar vollkommen offenbar, so dass keinerlei Finsternis, d. h. nichts Dunkles und Unerkennbares mehr in ihm ist (bem. die nachdrückliche Stellung des *ουδεμια* am Schlusse). — **v. 6.** *εαν ειπωμεν*) vgl. Jak. 2, 14. Die I pers. plur. setzt den Fall so allgemein gültig, dass das über ihn zu Sagende selbst auf den Apostel zuträfe, wenn bei ihm der Fall einträte, dass mit der Behauptung seines Christenstandes (vgl. die *κοινωνια* v. 3) verbunden wäre ein Wandeln in der Finsternis, d. h., wie Joh. 8, 12. 12, 35 zeigt, im unerleuchteten Zustande, in welchem wir die

αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν· 7 ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. 8 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς

---

in Christo erschienene Gottesoffenbarung (v. 5) nicht zum Massstabe aller Dinge und so auch unsrer Selbstbeurteilung machen. Das ψευδομεθα steht absichtlich von wissentlicher Unwahrheit, wie Jak. 3, 14, da der Widerspruch jener Behauptung mit diesem Verhalten so evident ist, dass sich niemand darüber täuschen kann. Wie er aber in seinem ειπειν nicht die Wahrheit redet, so thut er sie bei seinem Wandel in Finsternis nicht; denn wenn man (im unerleuchteten Zustande) sein Thun nicht nach der Norm des (in Christo offenbar gewordenen) göttlichen Wesens beurteilt, normiert man es auch nicht danach und thut so nicht, was die Wahrheit (d. h. das offenbar gewordene wahre Wesen Gottes, vgl. Joh. 1, 14, das der Natur der Sache nach die höchste Norm für uns ist, vgl. Lev. 11, 44f.) zu thun fordert (vgl. Joh. 3, 21). — **v. 7.** ως) wie Joh. 12, 35, hebt hervor, dass das Wandeln im Licht (im erleuchteten Zustande) nur der Grundvoraussetzung des Christenlebens (v. 5) entspricht, da, wer selbst Licht ist, nicht in Finsternis gehüllt sein kann, so dass man Gemeinschaft mit Gott haben (im nächsten ihn umgebenden Kreise sein) und doch unerleuchtet bleiben könnte. Das μετ αλληλων führt den Gedanken in der Umkehrung einen Schritt weiter: dann ist nicht nur die (von jedem Christen beanspruchte) Gottesgemeinschaft keine Lüge (wie v. 6), sondern Wahrheit (sofern sie sich in dem Wandel im Licht bewährt); wir haben auch die Gemeinschaft untereinander, in welcher man jener nach v. 3 teilhaftig wird, und damit die Reinheit von der Schuldbefleckung, ohne welche es eine Gottesgemeinschaft nicht geben kann. Nur in der Christengemeinschaft reinigt das (im gewaltsamen Tode vergossene) Blut Jesu, der als der Sohn Gottes die Gemeinschaft mit dem Vater auch von dieser Seite her ermöglicht, von jeder begangenen Sünde, die, als Schuldbefleckung gedacht, unsre Gemeinschaft mit Gott hindern würde, also nicht nur von den in der vorchristlichen Zeit begangenen (II Petr. 1, 9), sondern auch von jeder, die im Laufe des Christenlebens die Gemeinschaft mit Gott aufheben würde (I Petr. 1, 2). — **v. 8.** εαν ειπωμεν) nimmt, weil asyndetisch angereiht, das εαν ειπωμεν v. 6 nochmals auf, um in concreto zu sagen, worin sich der unerleuchtete Wandel zunächst zeigt, dass wir nämlich behaupten, Sünde nicht zu haben (Joh. 9, 41), d. h. mit Sünde, wie sie in der Form der Schuld auch dem Christen stets noch anklebt und die stetige Reinigung v. 7 erfordert, nicht behaftet zu sein. — πλανωμεν) vgl. Joh. 7, 12: wir führen uns selbst auf einen (seelenverderblichen) Irrweg, sofern wir meinen, keiner Sündenvergebung mehr zu bedürfen und also unvergebene Sünden behalten; und die (objektive) Wahrheit (v. 6) ist überhaupt

πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. 9 ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.
10 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. — II, 1 τεκνία μου,

---

nicht in uns, weil sie uns zuerst unsre Sünden aufdecken würde (Joh. 3, 20). Wir sind also noch im unerleuchteten Zustande. — **v. 9.** εαν ομολογ. τ. αμαρτ. ημ.) vgl. Jak. 5, 16, bildet den reinen Gegensatz zu der Behauptung, Sünde nicht zu haben (v. 8), wird aber nicht als solcher eingeführt, weil der Nachsatz nicht das Gegenteil des Nachsatzes in v. 8 ausspricht, sondern, wieder den Gedanken weiterführend, aussagt, dass die Anerkennung unsrer Sünde im Lichte der Gottesoffenbarung (oder der Wahrheit) unsre Gemeinschaft mit Gott nicht aufhebt, sofern dieselbe uns stets der Sündenvergebung gewiss macht. Gott nämlich ist treu (I Petr. 4, 19), sofern er die uns gegebene Verheissung der Sündenvergebung hält, und δικαιος (Joh. 17, 25), indem er den bussfertigen Sünder anders behandelt als den unbussfertigen. Das ινα bezeichnet (in abgeschwächter Bedeutung, wie Mt. 8, 8), dass er treu und gerecht genug ist, um die (bekannten) Sünden zu vergeben und dadurch uns zu reinigen (v. 7) von jedem uns noch anhaftenden Mangel an der gottwohlgefälligen Beschaffenheit (αδικια, im umfassendsten Gegensatz zu δικαιοσυνη, wie Joh. 7, 18). — **v. 10.** ουχ ημαρτ.) Da das Perf. ημαρτηκεναι, das die bleibende Wirkung des Gesündigthabens betont, sachlich identisch ist mit αμαρτιαν εχειν, wird hier der Vordersatz des v. 8 einfach aufgenommen, um mit Bezug auf das πιστος v. 9 zu sagen, dass wir mit der Leugnung unsrer Sünde Gott, dessen Verheissung der Sündenvergebung ein Sündehaben unsrerseits voraussetzt, zum Lügner (Joh. 8, 44. 55) machen. Dann ist sein Wort, d. h. die durch Christum gebrachte Gottesoffenbarung, welche ebenso unsre Sünde wie seine Gnade bezeugt, nicht in uns (weil überhaupt nicht in der rechten Weise aufgenommen und angeeignet, vgl. Joh. 5, 38), so dass also der Mangel an Sündenerkenntnis mit dem Christenstande, wie er v. 5 beschrieben, schlechthin unverträglich ist.

2, 1—6. Wie die Gottesoffenbarung in Christo die stete Erkenntnis unsres Sündigens einschliesst, so schliesst sie prinzipiell alles fernere Sündigen aus. Damit beginnt die zweite Hälfte der ersten Meditation. — τεκνια μου) zärtliche Anrede des Greises an eine im grossen und ganzen jüngere Generation. Das ταυτα geht nicht bloss auf 1, 5—10, sondern zugleich auf alles, was der Verf., der sich durch die 1. pers. plur., das γραφομεν v. 4 individualisierend, in ein persönliches Verhältnis zu den direkt angeredeten Lesern setzt, noch zu schreiben beabsichtigt, da der 1, 4 dafür angegebene Zweck eben dadurch erreicht wird, dass auch das

ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτητε. καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ,
παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον,
2 καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ
τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. 3 καὶ
ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς
αὐτοῦ τηρῶμεν. 4 ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς
αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ

---

einzelne Sündigen (bem. den Aor. *αμαρτητε*) aufhört, dessen Widerspruch mit dem Christenstande so oft übersehen wird. — *κ. εαν τις αμαρτη*) Da dieser Fall nach 1, 8ff. immer wieder eintritt, wird vor der weiteren Ausführung des Themas eingeschaltet, woher das Eintreten desselben uns in dem geforderten Streben nicht beirren darf. Als *παρακλητος* hatte sich Christus Joh. 14, 16 indirekt selbst bezeichnet, und er ist es, indem er im Verkehr mit dem Vater Fürsprache für uns thut als ein Gerechter (I Petr. 3, 18), der seinerseits eines Fürsprechers nicht bedarf. — **v. 2.** *και αυτος*) fügt in der Form einer selbständigen Aussage eine zweite, dem *δικαιον* (v. 1) parallele Eigenschaft Christi an, die ihn zum Fürsprecher qualifiziert; denn er und kein andrer ist (durch sein von der Schuldbefleckung reinigendes Blut 1, 7) Urheber des Sühnaktes, durch welchen die Sünde in Gottes Augen zugedeckt wird. Zu dieser Metonymie vgl. *αγιασμος* I Kor. 1, 30, zu *ιλασμος* Num. 5, 8. Seine Fürsprache ist nichts andres, als die Geltendmachung dieses Sühnaktes vor Gott, dessen universelle (also auch für alle neuen Sündenfälle der Christen gültige) Bedeutung dadurch veranschaulicht wird, dass er nicht nur in betreff unsrer Sünden vollzogen ist, sondern auch in betreff der ganzen sündigen Menschenwelt (*κοσμου*, vgl. Joh. 1, 29. 3, 16f.), deren Sünde durch den Tod Jesu Christi ein für allemal in Gottes Augen zugedeckt ist. — **v. 3.** *και*) knüpft über die Einschaltung (*και εαν — τ. κοσμου*) hinweg an den Anfang von v. 1 an. Das *εν τουτω γινωσκομεν* weist, wie Joh. 13, 35, voraus auf den Satz mit *εαν*. Nur daraus, dass der Verf. wieder an das Grundthema 1, 5 anknüpft, erklärt sich die Beziehung des *αυτον* auf *θεος*. Dass er infolge der Gottesoffenbarung in Christo dauernd ein von uns erkannter ist (bem. das Perf. *εγνωκαμεν*), erkennen wir, wenn wir seine Gebote halten (*τηρειν τ. εντολας*, wie Joh. 14, 15. 21) oder nicht sündigen (v. 1), da die Erkenntnis Gottes notwendig auch die Erkenntnis seines Willens, wie er sich in seinen Geboten ausdrückt, als unbedingt verpflichtend einschliesst. — **v. 4.** *ο λεγων*) mit *οτι* rec., wie Joh. 1, 32, ganz parallel dem *εαν ειπωμεν* 1, 6; der geänderten Form entspricht aber, dass er als ein Lügner bezeichnet wird, weil der Satz v. 3 dem christlichen Bewusstsein so selbstverständlich ist, dass, wer trotz seines *μη τηρειν* behauptet, Gott erkannt zu haben, eine bewusste Unwahrheit spricht. Die subjektive Negation steht, weil das Part. den Fall setzt, dass dies einer nicht thut. Zu *και εν τουτω* vgl. 1, 8. Wäre die Wahrheit infolge ihrer

ἔστιν· 5 ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν. 6 ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει, καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν, καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν.

7 ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντο-

Aufnahme in ihm, so würde sie ihn verhindern, eine offenbare Lüge zu sagen. — **v. 5.** *ος δ αν*) wie Jak. 4, 4. Umkehrung des Gedankens, wie 1, 7, mit Betonung des *τηρη* als Gegensatz des *μη τηρων* v. 4, mit Voranstellung des *αυτου*, weil auf ein persönliches Verhältnis zu Gott daraus geschlossen werden soll, und mit Zusammenfassung der *εντολαι* in das einheitliche göttliche Offenbarungswort (1, 10), wie Joh. 14, 21. 23. Das *αληθως* (in Wahrheit) bildet den Gegensatz zu lügenhaftem Vorgeben, wie Joh. 8, 31. Wie 1, 7 wird der Gedanke nicht einfach umgekehrt, sondern weitergeführt von der Gotteserkenntnis zu der daraus notwendig fliessenden Liebe zu Gott (vgl. Joh. 5, 42), deren Vollkommengewordensein (bem. das Perf. *τετελειωται* und vgl. zum Verb. Jak. 2, 22) an dem Halten seines Wortes erkannt wird, weil die Liebe sich nur ganz genug thut, wenn sie alles thut, was der Geliebte verlangt. — *εν τουτω*) weist, wenn die Gedankenkette nicht zerrissen werden soll, rückwärts auf die Vollendung der Liebe zu Gott, die sich im Halten seines Wortes erweist. Daran erkennen wir unser Sein in ihm, d. h. die eine Seite der mystischen Gemeinschaft mit Gott (1, 3. 6), welche in dem Wurzeln des ganzes Seins in ihm, dem Leben und Weben in ihm (vgl. Joh. 10, 38) besteht, wie es die selbstverständliche Folge des wahren Erkannthabens Gottes ist (1, 3f.), wenn dieses Erkennen doch selbst das wahre Leben (Joh. 17, 3), die höchste Seligkeit ist. Nur der Liebe aber ist es eigen, so im andern zu leben, weshalb man an ihrer Bewährung im Halten seiner Gebote dies Sein in Gott erkennen kann. — **v. 6.** *λεγων*) knüpft kettenartig an den letzten Begriff an, nur zu dem dauernden Sein (*μενειν*, wie Joh. 15, 4) in ihm fortschreitend, dessen Behauptung, um nicht, wie die des dauernden Erkannthabens Gottes v. 4, als lügenhaft erfunden zu werden, man zu bewähren verpflichtet ist (*οφειλει*, wie Joh. 13, 14). Das *εκεινος* geht auf den v. 1 als *δικαιος* bezeichneten Christus, der ja stets das Sein in Gott von sich aussagte (Joh. 14, 10f. 17, 21), dessen gottwohlgefälliger Wandel also das Vorbild solcher Bewährung ist. Zu *καθως — ουτως* vgl. Joh. 12, 50. 14, 31, zu *και αυτος* (hier im Sinne von: auch er) v. 2.

2, 7—17. Die zweite Meditation. — *αγαπητοι*) wie I Petr. 2, 11. Da gar kein direktes Gebot folgt, kann nur das aus 1, 5 abgeleitete Gebot gemeint sein, seine Sünde zu erkennen und zu meiden, das ihnen kein neues ist, weil sie es bereits besassen von Anfang (ihres Christenlebens). Der Verf. sagt es aber auch ausdrücklich, indem er das alte Gebot, das er meint (bem. den rückweisenden Art.), bezeichnet als die grundlegende

λὴν παλαιάν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς. ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. 8 πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. 9 ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι. 10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάν-

---

Heilsbotschaft, mit deren Hören ihr Christenleben begann (bem. den Aor. im Unterschiede von dem Imperf. ειχετε), wie sie 1, 5 formuliert; denn dass dieselbe jenes doppelte Gebot in sich schliesst, ist eben 1, 6 — 2, 6 nachgewiesen. — **v. 8.** παλιν) besagt, dass, die Sache noch einmal, d. h. von einer anderen Seite, betrachtet, man auch sagen kann, er schreibe ihnen ein neues Gebot, was (d. h. welche scheinbar mit v. 7 in Widerspruch stehende Betrachtungsweise) wahr ist in ihm, sofern es erst in und mit der neuen Gottesoffenbarung in Christo in die Welt gekommen. Die durch den Kontext nicht dargebotene und doch notwendige Beziehung des εν αυτω auf Christum erklärt sich nur daraus, dass der Verf. an die mit 1, 5 gegebene εντολη denkt. Wiefern es aber auch bei ihnen (in bezug auf sie) wahr ist, dass er ihnen ein neues Gebot schreibt, ist nicht ohne weiteres klar und muss daher dadurch begründet werden (οτι), dass das mit 1, 5 von Anfang an gegebene Gebot ein neues für sie wird in ihrer gegenwärtigen Situation, deren nun folgende Charakteristik das neue Thema für die zweite Meditation bietet. — η σκοτια) vgl. Joh. 1, 5: der Zustand der noch unerleuchteten Welt ist im Verschwinden begriffen (παραγεται, das Med. im intrans. Sinne, wie I Kor. 7, 31 das Act.), und das wahrhaftige Licht (Joh. 1, 9) scheint schon. Es giebt also bereits eine Stätte, welche von dem seiner Idee entsprechenden Erleuchtungsmittel wirklich erleuchtet wird, das ist die Gemeinde in ihrem Gegensatze zur Welt. In dieser Situation wird jenes alte Gebot für sie zu einem neuen, nämlich zu dem Gebot der Bruderliebe (v. 9—11) im Gegensatz zur Weltliebe (v. 15—17). — **v. 9.** ο λεγων) beginnt, ganz wie v. 4, die Meditation über das, was sich aus dieser Situation ergiebt: wer da behauptet, im Lichte zu sein, also dem Kreise anzugehören, in welchem das Licht bereits scheint. Das τον αδελφον αυτ. steht voran, weil man im Licht der vollendeten Geistesoffenbarung, die uns Gott als Vater erkennen lehrt, alle Glieder der Gemeinde als seine Brüder erkennen muss. Da nun Brüder untereinander sich lieben, so ist der, welcher seinen Bruder hasst, noch in der Finsternis, weil er ihn noch nicht in dem Lichte als seinen Bruder erkennen gelernt hat. Zu εως αρτι vgl. Joh. 2, 10. 5, 17. — **v. 10.** μενει) führt, wie v. 5. 1, 7, in der Umkehrung den Gedanken weiter. Die Bruderliebe zeigt, dass er nicht nur der Gemeinde des Lichts irgend einmal angehört hat, sondern dass er dauernd im Lichte bleibt, weil das Licht in ihm wirksam ist, ihn den Mitchristen als Bruder erkennen und

δαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν· 11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ. — 12 γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. 13 γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν

---

behandeln lehrt. Das folgende führt den Gedanken noch einen Schritt weiter; denn wie im leiblichen Leben das Licht den Wanderer vor dem Anstossen und Fallen bewahrt, das im Dunkeln unvermeidlich ist (Joh. 11, 9f.), so würde jeder Mangel des Lichtes in ihm (die Verkennung seines Verhältnisses zu den Gemeindegliedern) ihm Anlass zum Sündigen (zur Verletzung der Pflicht gegen sie) werden (*σκανδαλον*, wie Mt. 18, 7). Sein *αγαπαν τ. αδελφ.* beweist, dass das nicht der Fall. — **v. 11.** *ο δε μισων*) kehrt (ganz wie 1, 10 im Verhältnis zu 1, 8) nach der Umkehrung des Satzes zu v. 9 zurück, um den Gedanken in derselben Richtung fortzuführen, wie v. 10, wo in dem Bilde des *σκανδαλον* die Vorstellung des Wandelns zu Grunde liegt. Wer in der Finsternis ist, der wandelt auch in der Finsternis, wobei er nicht bloss anstösst, sondern den Weg verliert, so dass er nicht mehr weiss, wo er hingeht (vgl. Joh. 12, 35), weil die Finsternis seine Augen blind (zum Sehen unfähig) gemacht hat (vgl. Joh. 12, 40 nach Jes. 6, 10). Der Bruderhass zeigt, dass er gänzlich unfähig ist, den gottgewollten Weg des Christenwandels (v. 6) zu finden. Bem. den entscheidenden Beweis für die richtige Fassung von *φως* und *σκοτια* 1, 5ff. 2, 8ff.

2, 12ff. leitet die andre Seite der Folgerung aus dem Thema der zweiten Meditation (v. 8) ein (v. 15–17). — *γραφω*) von dem Schreiben dieses Briefes überhaupt (1, 4), aber mit spezieller Beziehung auf das, was er zunächst zu schreiben im Begriff steht (v. 15ff.), weil dafür in Betracht kommt, dass seine Leser, die er allgemein, wie v. 1, als *τεκνια* anredet, zur Gemeinde des Lichts (v. 8) gehören, was der Verf. nach 1, 7 dadurch begründet (*οτι*, causal), dass sie im Besitz der Sündenvergebung sind (bem. das Perf. und vgl. zu der dorischen Form Mt. 9, 2) um seines Namens willen. Das *αυτου* geht, wie das *εν αυτω* v. 8, auf Christum, sofern dessen Name (*ιησ. χρ.*, wie v. 1) ihn als den Heilsmittler bezeichnet, welcher als *ιλασμος* v. 2 die Sündenvergebung beschafft hat. — **v. 13.** *πατερες*) hebt aus der Gesamtheit der Gemeindeglieder speziell die im Alter vorgerückteren heraus, die nach ihrer geistigen Reife bereits im dauernden Besitz der Erkenntnis (v. 3f.) des uranfänglichen Wesens Christi (1, 1) sind, weil derselbe sie in vollstem Sinne als Glieder der Gemeinde des Lichts charakterisiert. — *νεανισκοι*) Dem thatkräftigen Jünglingsalter entspricht es, wenn ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde sich speziell darin zeigt, dass sie den Teufel (*τ. πονηρον.*, wie Joh. 17, 15) überwunden haben

πονηρόν. ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα, 14
ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. ἔγραψα
ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν
μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν. 15 μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον,
μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν
ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ, 16 ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ,

(vgl. Joh. 16, 33). Da das Perf. auf eine Thatsache geht, welche in ihren Wirkungen fortdauert, so kann nur die prinzipielle Ausstossung des antinomistischen Libertinismus (II Petr. 2, 19) gemeint sein, welche ihrer Energie zu verdanken war. Der Aor. εγραψα betont, dass schon die erste Ausführung v. 9—11 sich auf sie als Glieder der Gemeinde bezog. — παιδια) Dem greisen Apostel gegenüber sind alle Leser, auch die πατερες, der Leitung bedürftige Kindlein (I Kor. 14, 20). Als Glieder der Gemeinde des Lichts werden sie nach v. 8 charakterisiert, sofern es dem Christenstande eigentümlich ist, dass man Gott als den Vater erkennt, der nach seiner väterlichen Liebe uns um Christi willen die Sünde vergiebt (v. 12). — **v. 14** wiederholt hinsichtlich der Väter lediglich das v. 12 Gesagte, während bei den Jünglingen ausdrücklich hervorgehoben wird, dass die Jugendkraft, die sie auszeichnet (ισχυροι, wie Mt. 12, 29), nur darum, weil das Wort Gottes (1, 10) in ihnen bleibt und sie zu immer neuem Widerstande stark macht, die Dauer ihres Sieges gewährleistet, dass auch ihnen also das wahrhaftige Licht scheint (v. 8). — **v. 15.** μη αγαπατε) Da es die Glieder der Gemeinde des Lichts (zu der nach v. 12ff. die Leser gehören) charakterisiert, einander zu lieben (v. 9ff.), so ist die Kehrseite davon, dass sie die sündige Menschenwelt (v. 2), in der die Finsternis noch nicht vergangen (v. 8), nicht lieben dürfen. Das μηδε τα εν τ. κοσμω fügt noch ausdrücklich die in den Weltmenschen vorhandenen Sinnesrichtungen, Bestrebungen u. s. w. hinzu, um anzudeuten, dass es sich dabei vorzugsweise um das ihnen als solchen Eigentümliche handelt, da die Liebe zu diesem sich so oft hinter der (scheinbar unschuldigen) Liebe zu den einzelnen Personen versteckt. Dass die Liebe zum Vater, als den die Gemeinde des Lichts Gott erkennt (v. 13), in dem nicht ist, der die Welt lieb hat, hat seine uneingeschränkte Wahrheit nur, wenn unter κοσμος die gottfeindliche Menschenwelt verstanden wird, da man nicht Gott und seinen Feind zugleich lieben kann. — **v. 16.** οτι) Die Begründung schreitet, wie in dem μηδε κτλ. v. 15, von den Personen zu allem einzelnen (παν), was in ihnen ist, fort, und was nun in der Apposition ausdrücklich nicht als eine Mehrheit von „Weltdingen", sondern als die in den Weltmenschen vorhandenen sündhaften Sinnesrichtungen bezeichnet wird. Dazu gehört vor allem die Begierde des Fleisches (vgl. I Petr. 2, 11), die im empirischen Menschen sich von allen gottgesetzten Schranken emanzipiert und darum gottwidrig ist, wie nach Mt. 5, 28 schon

ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.
17 καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

18 παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν,

---

die Begierde der Augen, auch wenn dieselben sich nur an dem verbotenen Genussobjekt zu weiden begehren. Das τ. οφθαλμων zeigt, dass της σαρκος ein Gen. der Angehörigkeit ist, wie Joh. 8, 44, und das (beseelte) Fleisch mit den ihm innewohnenden sinnlichen Trieben bezeichnet. Die αλαζονεια (Jak. 4, 16) ist die Prahlerei, wozu das ihm zum Lebensunterhalt gegebene Vermögen (βιου, wie Mc. 12, 44. Lc. 8, 43) den Menschen veranlasst (Gen. der Angehörigkeit), als wäre es Fundament und Garantie seines Lebensglücks (vgl. Lc. 12, 19). Weil diese Dinge nicht vom Vater herstammen (ειναι εκ, im Sinne von Joh. 4, 22. 7, 17. 22), sondern aus der (gottwidrigen) Menschenwelt, schliesst die Liebe zu ihnen die Liebe zum Vater aus (v. 15), da das Kind des Vaters neben ihm nur lieben kann, was von ihm stammt. — **v. 17.** παραγεται) wie v. 8, aber hier von ihrem Vergehen im Gericht, da der Gen. der Angehörigkeit αυτου, wie der Gegensatz des ποιων το θελημα τ. θεου (Joh. 4, 34. 6, 38. 9, 31) zeigt, dass die (gottwidrige) Menschenwelt gemeint ist. Zu μενει εις τον αιωνα vgl. I Petr. 1, 25 nach Jes. 40, 8.

2, 18—3, 6. Die dritte Meditation. — παιδια) wie v. 13, weil er ihnen noch die Zeichen der Zeit deuten muss. Die neue Charakteristik ihres Christenstandes, welche das Thema bildet, weist auf eine neue Situation hin, wonach nicht nur die volle Gottesoffenbarung vorhanden (1, 5) und in der Gemeinde bereits wirksam ist (v. 8), sondern das Ende unmittelbar bevorsteht. Wie jeder Lebenstag seine von Gott bemessene Stundenzahl hat (Joh. 11, 9), so der Tag des αιων ουτος. Die gegenwärtige Stunde charakterisiert sich aber als letzte (vgl. die εσχ. ημερ. Joh. 6, 39 ff.) dadurch, dass in Gemässheit (καθως — και, wie v. 6) der apostolischen Verkündigung (ηκουσατε, wie v. 7) von dem Kommen eines Antichrist dieselbe sich jetzt erfüllt hat. Ohne Zweifel sieht der Verf. die Weissagung von einem Widerchrist, der unter dem lügenhaften Vorgeben, der wahre Messias zu sein, das Werk Christi zu zerstören trachtet (vgl. II Thess. 2), in den gegenwärtig aufgetretenen (γεγονασιν, wie Joh. 6, 25: sie sind gekommen und sind da) Irrlehrern erfüllt, da für ihn, der in der rechten Erkenntnis des Wesens Christi das höchste Heil sieht (1, 1 ff.), das Werk desselben nicht wirksamer zerstört werden kann, als mittels falscher Lehre über ihn. — οθεν) vgl. Hebr. 2, 17. 3, 1. Weil mit der höchsten Steigerung der Bosheit unmittelbar das Gericht und damit das Ende kommt (vgl. II Thess. 2, 8 f.), so erkennt man aus dem Aufgetretensein des Antichrist

ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. 19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν — εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν —, ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. 20 καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντες. 21 οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. 22 τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι

(aber nicht irgend welcher Vorläufer desselben), dass bereits letzte Stunde ist. — **v. 19.** *εξηλθον*) wie Joh. 8, 42: sie sind aus unsrer Mitte hervorgegangen, weil nur dieser Thatsache gegenüber die Beruhigung passt: aber in Wirklichkeit gehörten sie nicht zu uns (*ειναι εκ τινος*, im Sinne von Joh. 10, 26. 15, 19). Bem. das betonte *ουκ ησαν*, während im Begründungssatz das *εξ ημων* betont voransteht, weil es sich um die wahre (innerliche) Zugehörigkeit zur Gemeinde handelt, die, wenn sie vorhanden gewesen wäre, notwendig ein Verbleiben auch in der äusseren Gemeinschaft zur Folge gehabt hätte, wie es bei den *αντιχριστοι* Genannten selbstverständlich nicht mehr stattfindet. Das *αλλ ινα* steht elliptisch, wie Joh. 1, 8. 13, 18: aber sie sollten offenbar werden. Über den Gedanken, dass also doch immer ein Nichtverbleiben einzelner in der Gemeinde eingetreten, beruhigt der Gedanke, dass nach göttlicher Ordnung der Mangel der vollen inneren Zugehörigkeit durch die äussere Lostrennung offenbar werden musste (vgl. Joh. 15, 6). Damit verschlingt das *παντες* absichtlich den erweiterten Gedanken, es sollte offenbar werden (als wäre *ινα φανερωθη* vorhergegangen), dass überhaupt nicht alle, die äusserlich zur Gemeinde gehören, ihr wahrhaft (innerlich) angehören. — **v. 20.** *και υμεις*) reiht eine Aussage über die Leser an, welche, wie das v. 18 über die Antichristen Gesagte, die Voraussetzung für die aus v. 18 abzuleitende Ermahnung bildet. Daher werden sie im Gegensatz zu ihnen als die bezeichnet, welche das Salböl (*χρισμα*, wie Exod. 29, 7. 30, 25) haben, wie nur hier, durch jenen Gegensatz veranlasst, der Geist heisst, mit dem sie bei der Taufe gesalbt sind. Sie haben es aber von Gott selbst her, der, wie Joh. 17, 11. Apok. 4, 8. 6, 10, als der Heilige schlechthin bezeichnet wird, weil er als solcher allein andere zu Gesalbten (womit die Weihe an Gott verbunden, vgl. Joh. 6, 69: *ο αγιος του θεου*) machen kann. Das *οιδατε παντες* (objektlos, wie Jak. 1, 19. II Petr. 1, 12) bezeichnet den Segen, den sie von diesem Geiste haben: ihr seid alle Wissende. — **v. 21.** *ουκ εγραψα*) was ich von den Antichristen geschrieben (v. 18f.), weil nur solche, welche die Wahrheit kennen, verstehen können, woher er in dem Auftreten der ihr widersprechenden Lüge die Erscheinung des Antichrist sieht, und nur solche, welche wissen, dass jede Lüge nicht aus der Wahrheit stammt (sondern vom Teufel, vgl. Joh. 8, 44), woher die Antichristen, welche Lüge lehren, der Gemeinde nie wahrhaft angehört haben, welche im Besitz der Wahrheit ist. — **v. 22.** *ο ψευστης*) geht auf den Lügner,

Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. 23 πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. 24 ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω. ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ

---

an den er denkt, wenn er v. 21 von *ψευδος* redete, und mit dem er keinen andern meint als den, welcher leugnet (Joh. 18, 25. 27), dass der Mensch Jesus identisch ist mit dem (himmlischen) Christus, d. h. dem uranfänglichen Sohne Gottes. Dieser (*ουτος*, scil. *ο αρνουμενος κτλ.*) ist, sofern er das Wahngebilde eines himmlischen Christus, der nicht (als fleischgewordener) mit dem Menschen Jesus identisch ist, an die Stelle des wahren *χριστος* setzt, der nach v. 18 geweissagte Antichrist, wobei es ganz gleichgültig ist, ob es einen oder viele solcher Leugner (Antichristi) giebt. Als solchen charakterisiert ihn die Thatsache, dass er, worin der Gipfelpunkt aller gottwidrigen Bosheit liegt, Gott selbst leugnet, wie er sich als den Vater in dem Sohn offenbart hat, weshalb jener mit dem Vater auch den Sohn leugnet. — **v. 23** begründet näher, wie solche Gottesleugnung in der Lüge des Antichrist notwendig liegt. Denn jeder, welcher Jesum nicht für den Christ hält (v. 22), den der Verf. jetzt nach seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott als den Sohn bezeichnet, hat auch den Vater nicht (*εχει*, vom Erkenntnisbesitz, wie Joh. 16, 15), der sich allein in ihm offenbart hat, während umgekehrt, wer den Sohn bekennt (d. h. Jesum als den Sohn, vgl. Joh. 9, 22), auch in ihm den Vater hat, d. h. Gott als solchen erkennt. Mit diesem Blick auf den Gegensatz der Gläubigen zu den Antichristen schliesst die nähere Erläuterung des v. 18, weil die aus ihm abzuleitende erste Ermahnung denselben ins Auge fasst. — **v. 24 ff.** *υμεις*) nom. abs., der erst mit *εν υμιν* in die Struktur eingereiht wird (vgl. Joh. 17, 2). An sie, wie sie v. 20 f. charakterisiert sind, kann sich der Verf. mit direkter Ermahnung (wie v. 15 in Beziehung auf v. 12 ff.) wenden. Denn die Wahrheit kennen sie (v. 20) mittels der Verkündigung (der Augenzeugen, vgl. 1, 3), die sie von Anfang ihres Christenlebens gehört haben (vgl. v. 7), sofern dieselbe ihnen Jesum als den Christ (oder den Sohn Gottes) bezeugt (vgl. Joh. 20, 31). Von ihnen also (bem. das nachdrücklich voraufgeschickte *υμεις*) kann der Verf. verlangen, dass dies Wort in ihnen bleibe (Joh. 15, 7) als die bestimmende Macht ihres gesamten geistigen Lebens, weil dies nur davon abhängt, ob sie das im Glauben aufgenommene Wort treu bewahren (Joh. 12, 47). Mit dem *εαν* geht die begonnene Ermahnung sofort wieder in die Form der Meditation über, welche erwägt, was die Folge des geforderten Bleibens sein wird. Nur tritt nun das *απ αρχης* betont voran, weil das Motiv jenes Bleibens darin liegt, dass sie es bereits seit Anfang ihres Christenlebens besessen haben. Dem Bleiben des Wortes in ihnen entspricht aber naturgemäss auch ihr Bleiben (*και υμεις*) in dem, welchen das Wort

τῷ πατρὶ μενεῖτε. 25 *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.* 26 *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς.* 27 *καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς*

---

verkündet (weil sie, wenn er einmal als der Offenbarungs- und Heilsmittler recht erkannt ist, sich auch in ihn mit ihrem ganzen Sein und Leben versenken werden), und damit zugleich in dem, den sie in und mit dem Sohne haben (v. 23), so dass die durch das Sein in Christo vermittelte mystische Gottesgemeinschaft (v. 5f.) dadurch dauernd zustandekommt. — **v. 25.** *αυτη*) rückweisend, wie das *ουτος* v. 22: eben diese Gottesgemeinschaft ist die Verheissung (*επαγγελια*, wie II Petr. 3, 4. 9), die er (d. h. Gott, vgl. Jak. 1, 12) uns gab, als er uns das ewige Leben verhiess (bem. die attraktionsmässige Verflechtung der Apposition in den Relativsatz). Das mit der Gotteserkenntnis in Christo gegebene Sein in Christo und Gott (vgl. v. 5) ist selbst das unvergängliche, alle Seligkeit des Gottschauens in sich schliessende Leben. — **v. 26.** *ταυτα*) geht auf die Ermahnung v. 24, die er nicht aussprechen würde, wenn es nicht eben in der v. 18 gezeichneten Situation solche gäbe, die sie verführen (1, 8) und so von dem geforderten Bleiben ablenken. — **v. 27.** *και υμεις*) nom. abs. wie v. 24, wird in *εν υμιν* aufgenommen und fügt an, inwiefern die Ermahnung v. 24 auch mit Rücksicht auf sie, wie sie v. 20f. im Gegensatz zu den Irrlehrern charakterisiert sind, die Gestalt bekommen hat, die sie hat. Eben weil das Salböl, das sie nach v. 20 von Gott empfangen haben, ihnen ja nicht nur zu vorübergehendem Gebrauch gegeben ist, sondern als dauernder Besitz in ihnen bleibt (vgl. Joh. 14, 16), und sie darum keiner Belehrung bedürfen (*ινα*, reine Umschreibung des Inf., wie Joh. 2, 25. 16, 30), sondern Belehrung über alles und wahrhafte Belehrung von ihm (dem Salböl, d. h. dem Geiste) empfangen, bedurfte es nicht neuer Erörterungen über die wahre Lehre von Christo, sondern nur der Mahnung zum Bleiben in Gott auf dem v. 24 gewiesenen Wege. Zu *ως* vgl. Joh. 12, 35. Das nachdrücklich voranstehende *αυτου* betont, dass wie das *χρισμα*, eben weil es von dem allwissenden Gott, der nicht lügen kann, stammt, sie über alles belehrt, ebenso auch (*και*, wie Mt. 6, 10) wahrhaft ist und keine Lüge in ihm, so dass menschliches Lehren weder etwas zu ergänzen noch zu verbessern fände. — *και*) nimmt in Anknüpfung an die Erörterung über die Voraussetzung der Ermahnung diese in der dadurch modifizierten Form auf, sofern das *καθως* (v. 6. 18) auf das durch das *χρισμα* ihnen gegebene volle und gewisse Verständnis der Verkündigung von Jesu (v. 24) geht, der entsprechend sie nun direkt zu dem Bleiben in Gott aufgefordert werden können, das ja schon v. 24 das letzte Ziel des Bleibens der evangelischen Verkündigung in ihnen war.

ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ. — 28 *καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ, σχῶμεν παῤῥησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.* 29 *ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην*

2, 28—3, 2 erörtert zunächst die mit dem Gekommensein der letzten Stunde gegebene andere Seite in der v. 18 gezeichneten Situation, um daraus die zweite Ermahnung aus derselben abzuleiten (3, 3—6). — *και νυν*) in der v. 18 gegebenen Situation. Zu *τεκνια* vgl. v. 1. Die Ermahnung des v. 27 wird wieder aufgenommen, um mit *ινα* das aus jener Situation sich ergebende neue Motiv zum *μενειν εν αυτω* anzuknüpfen. Daher kann nicht mit *οταν* der Zeitpunkt ins Unbestimmte gestellt werden, dessen Nähe ja zweifellos ist (vgl. die *εσχατη ωρα* v. 18), sondern nur mit *εαν* auf den Fall reflektiert werden, dass Gott als der die noch unbekannte Heilsvollendung herbeiführende offenbar wird (*φανερωθη*, wie 1, 2), weil er dadurch ja selbst erst in seinen letzten Heilsabsichten kund wird. Der Gegensatz der freudigen Zuversicht (*παρρησια*, wie Sap. 5, 1), die offenbar dann eintreten wird, wenn wir durch die in dem *μενειν εν αυτω* liegende engste Gemeinschaft mit ihm die volle Gewissheit haben, an der Heilsvollendung, die er bringt, teilzunehmen, ist das Sichschämen (*αισχυνθωμεν*, wie Prov. 13, 5. I Petr. 4, 16), woran in prägnanter Konstruktion das *απ αυτου* den Gedanken anknüpft, dass man aus Scham vor ihm, in dessen Gemeinschaft man nicht geblieben ist, sich zu verbergen trachtet bei seiner Anwesenheit (*παρουσια*, wie I Kor. 16, 17) in dem (wiederkehrenden) Messias (vgl. Luk. 1, 17. 76 und besonders Apok. 1, 4: *ο ερχομενος*). Der Ausdruck, der auf die Parusie Christi (II Petr. 1, 16. 3, 4) anspielt (vgl. auch II Petr. 3, 12), kann nach dem ganzen Kontext unmöglich direkt auf dieselbe bezogen werden. — **v. 29.** *εαν ειδητε*) Dem, was erst in der Zukunft offenbar werden soll, tritt gegenüber die Reflexion auf das, was sie nach v. 20f. von Gott bereits wissen müssen, wenn der Apostel es auch dahin gestellt sein lässt (vgl. das *εαν* 1, 6), ob es ihnen zum Bewusstsein gekommen ist, und was die Voraussetzung der Ermahnung v. 28 ist, nämlich seine richterliche Gerechtigkeit (1, 9), nach der er die, welche in ihm geblieben sind, anders behandeln muss, als die, bei denen das nicht der Fall ist. Diese seine richterliche Eigenschaft setzt aber eine Norm voraus, nach der er richtet, und das kann keine andre sein, als die ihm selber wesentlich eignende *δικαιοσυνη*. Darum folgt aus dem Wissen um dieselbe die Erkenntnis (*γινωσκετε*, Indic., wie v. 3. 5. 18), dass auch (*και*) jeder, der die Gerechtigkeit übt (Gen. 18, 19. Jes. 56, 1. Mt. 6, 1), aus Gott gezeugt ist. Nur durch die Zeugung aus Gott, d. h. die Gotteswirkung, welche den sich ganz in Gott Versenkenden Gott ähnlich macht, kann es kommen (vgl. das *πας*), dass des Menschen Thun der göttlichen Norm entspricht, an die Gott selbst in seinem Richten gebunden ist. Daraus erhellt, dass, wer infolge

ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. III, 1 ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν.
2 ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμέν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν ὅτι, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα,

---

seines Bleibens in Gott diese Gotteswirkung (die Zeugung aus Gott) erfahren hat, dem nahenden Richter mit voller Freudigkeit entgegensehen kann, weil derselbe dem, welcher infolge jener Zeugung aus ihm die Gerechtigkeit übt, wie er sie selbst in seinem Richten übt, nicht von der Heisvollendung, die er bringt, ausschliessen kann. — **3, 1.** ιδετε) vgl. Joh. 4, 29, fordert die Leser unter der Voraussetzung, dass sie zu den in der mystischen Lebensgemeinschaft mit Gott Stehenden (was die Ermahnung zum μενειν 2, 28 voraussetzt) und darum aus Gott Gezeugten (2, 29) gehören (weshalb der Apostel sich selbst einschliesst), auf, sich durch diese in ihrer eigenen Erfahrung vor Augen liegende Thatsache zu überzeugen, welch eine wunderbar grosse (ποταπην, vgl. II Petr. 3, 11) Liebe uns der Vater zuteil werden liess (δεδωκεν, Perf. von der sich in allen Heilsthatsachen bis auf das γεγεννησθαι hin immer aufs neue erzeigenden Liebe). Die Absicht dabei war (ινα), uns zu der höchsten Ehre zu verhelfen (vgl. Mt. 5, 9), Gottes Kinder (im Sinne der Wesensähnlichkeit mit ihm, vgl. Mt. 5, 45) genannt zu werden, und wir sind es thatsächlich (kraft der Zeugung aus ihm 2, 29). Freilich, nicht trotzdem dass, sondern gerade weil (δια τουτο, wie Joh. 5, 16. 18) wir Gottes Kinder sind, kann die (gottfeindliche) Menschenwelt uns nicht erkennen als das, was wir sind, da sie ja (οτι, nähere Exposition des δια τουτο, wie Joh. 12, 39) Gott (in seiner höchsten Offenbarung in Christo, vgl. Joh. 17, 25) nicht erkannt hat und also uns nicht an der Ähnlichkeit mit ihm erkennen kann; dann aber kann ihre Verkennung uns auch nicht in der Freudigkeit des και εσμεν irre machen. — **v. 2.** αγαπητοι) wie 2, 7, weil seine Liebe zu ihnen auf dem Bewusstsein der gemeinsamen Gotteskindschaft (vgl. 2, 9) beruht, daher das wiederholte τεκνα θεου εσμεν. Das rein zeitliche νυν (2, 28) korrespondiert dem και ουπω (Joh. 20, 17), sofern uns in der Gegenwart noch nicht kund geworden ist, was wir in der nach 2, 28 bevorstehenden Heilsvollendung zu erwarten haben. Das οιδαμεν steht ohne δε, weil ja die Gewissheit eines höheren Zukunftsstandes für die, welche infolge der Bewährung ihres Bleibens in Gott durch die thatsächliche Gottähnlichkeit in dem τι εσομεθα schon bestimmt vorausgesetzt war, und nur die Seligkeit der zu erwartenden Kundmachung dadurch anschaulich gemacht wird, dass wir wissen, wie Grosses von ihr abhängig ist (εαν φανερωθη, wie 2, 28). Wenn schon das gegenwärtige Schauen Gottes in Christo unser Sein in Gott (2, 24), unser Gezeugtsein aus Gott (2, 29) und unsre Wesensähnlichkeit mit Gott (v. 1) hervorgebracht hat, so wissen wir, dass wir Gott gleich (natürlich im sittlichen Sinne) sein werden (ομοιοι, wie

ὅτι ὀψόμεθα αὐτόν, καθώς ἐστιν. 3 καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα
ταύτην ἐπ' αὐτῷ, ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν.
4 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ
ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. 5 καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη

Joh. 8, 55), weil wir ihn dereinst (d. h. in der vollendeten himmlischen Gottesgemeinschaft, vgl. Mt. 5, 8. Hebr. 12, 14. Apok. 22, 4. I Kor. 13, 12) sehen werden, wie er ist, und nicht mehr bloss, wie er sich uns in Christo offenbart hat. Von der Herrlichkeit dieses Zukunftsstandes, dessen Eintritt noch von seiner Kundmachung bei der Parusie abhängig bleibt, können wir uns noch keine Vorstellung machen; es scheint derselbe aber nach dem Vorbilde des Gottessohnes (Christi) als Stand der υιοτης gedacht zu sein.

3, 3—6. *και πας*) leitet wieder in der Form der Meditation ein, was sich angesichts dieser seligen Endvollendung (2, 28—3, 2), die jetzt (in der εσχατη ωρα 2, 18) unmittelbar bevorsteht, als innere Notwendigkeit ergiebt. Wer nämlich diese Hoffnung (I Petr 1, 3), d. h. die Hoffnung auf dies vollendete Gottschauen und die damit gegebene Gottgleichheit hat und zwar auf Grund Gottes (επ αυτω, wie Röm. 15, 12), sofern seine uns verliehene Liebe (v. 1) sich nicht genug thun kann, bis sie uns nicht an dies höchste Ziel geführt hat, der reinigt sich. Bem. den absichtlich gewählten kultischen Ausdruck (vgl. Joh. 11, 55), weil jede Unreinheit (vgl. Jes. 6, 5) das Nahen zu Gott und damit jenes Gottschauen mit seiner seligen Folge unmöglich machen würde. Zu καθως εκεινος vgl. 2, 6. Hier wird ganz klar, dass dem Verf. v. 2 das Bild des υιος vorschwebt, der als sündenreiner (vgl. δικαιος 2, 1) das Angesicht Gottes beständig schaut. — **v. 4** erläutert die Notwendigkeit dieses Sichreinigens durch seinen Gegensatz, sofern jeder, der die Sünde, welche der αγνιζων εαυτον von sich abthut (bem. den rückweisenden Art.), weiter thut, die Gesetzlosigkeit (ανομιαν, vgl. Mt. 7, 23. 13, 41) übt, d. h. sich von der Norm, nach welcher der gerechte Gott richtet (2, 29), lossagt, und dadurch von der Heilsvollendung ausschliesst, sofern die Sünde schon an sich und ganz abgesehen davon, ob der Sündethuende sich dessen bewusst ist und diese Lossagung beabsichtigt, ανομια ist. Von der ανομια in ihrer prinzipiellen Form hat die Gemeinde sich losgesagt (vgl. 2, 13f.), aber sie soll nicht vergessen, dass alles Sündigen in seinem tiefsten Wesen ανομια ist. Wie hiernach v. 4 das αγνιζει εαυτον v. 3 erläutert, so **v. 5** das καθως εκεινος αγνος εστιν; denn die Leser wissen, dass er als ein solcher kund geworden ist, natürlich in seinem Erdenleben, worauf der Aor. als auf eine geschichtliche Thatsache zurückweist. Wenn aber diese Kundmachung beabsichtigte (ινα), die (begangenen) Sünden (in seinem Sühntode, vgl. 1, 7. 2, 2) hinwegzunehmen (vgl. Joh. 1, 29), so liegt darin eben der in dem καθως v. 3 angedeutete Antrieb, durch stete Selbstreinigung diese uns durch ihn beschaffte Sündenreinheit zu bewahren. Nicht etwa ein Vorbild solches

ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. 6 *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει· πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν, οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.*

---

7 *Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς. ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν·* 8 *ὁ ποιῶν τὴν*

αγνιζειν εαυτον hat Christus uns gegeben; denn ein zweites, was die Leser von ihm wissen, ist ja, dass Sünde in ihm überhaupt nicht ist, er also eines solchen *αγνιζειν εαυτον* nicht bedurfte. Aber daraus eben ergiebt sich die Art, wie wir nicht nur den Antrieb zum *αγνιζειν εαυτον*, sondern auch die Fähigkeit dazu erlangen können. Das zeigt **v. 6.** — *ο εν αυτω μενων*) Wer dauernd sich in ihn, den Sündlosen, versenkt, so dass sein ganzes Wesen und Leben durch ihn bestimmt wird, der sündigt nicht. Der Satz erlaubt keinerlei Einschränkung und bedarf keiner; es folgt aus ihm nur, dass jeder, der da sündigt, ihn nicht (in Wahrheit) geschaut hat (als den in seiner *αγνοτης* oder Sündlosigkeit offenbar gewordenen, vgl. v. 5), wie die Augenzeugen, auch nicht als das, was er ist, erkannt hat durch ihre Verkündigung. Bem. die Perf., die auf die dauernde Wirkung von beiden in dem *μενειν εν αυτω* hinweisen, das alles Sündigen ausschliessen würde.

3, 7—17. Das Kennzeichen der Gotteskindschaft. — Nicht die wiederholte Anrede (*τεκνια*, wie 2, 1. 28), wohl aber die hier zuerst eintretende direkte Warnung vor Verführung (vgl. dagegen 2, 26 f.) zeigt, dass der Verf. auf den eigentlichen Gegenstand seines Schreibens kommt, der absichtsvoll durch die 2, 29 sehr unvermittelt auftretende Erörterung über den Ursprung des *ποιειν τ. δικαιοσυνην* vorbereitet ist. Es gab also solche, die *δικαιοι* zu sein meinten (1, 8 ff.), ohne es im Thun der Gerechtigkeit zu bewähren. Das waren offenbar dieselben, welche meinten, Sünde nicht zu haben (1, 8), und geneigt waren, den Widerspruch des einzelnen Sündigens mit ihrem Christenstande zu übersehen (vgl. zu 2, 1). Es war wohl ein Missverständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, das sie bewog, sich bei der Gerechtigkeit aus dem Glauben zu beruhigen und darüber im Streben nach der Lebensgerechtigkeit zu erlahmen. Daher verweist der Apostel die Leser auf das für sie massgebende Vorbild Jesu (*καθως εκ.*, wie v. 3), von dem ja bekannt ist, dass seine Gerechtigkeit (2, 1) in dem steten Üben der Gerechtigkeit bestand (vgl. Joh. 8, 29). — **v. 8.** *ο ποιων τ. αμαρτιαν*) vgl. v. 4, ist der reine Gegensatz zu *π. τ. δικ.*, da *δικαιοσυνη* das normale Verhalten ist, das ohne Sünde zu thun nicht unterlassen werden kann. Wer in diesem Sinne die Sünde thut, der ist in seinem ganzen Wesen vom Teufel (Joh. 13, 2) her be-

ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. 9 πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. 10 ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου. πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ,

---

stimmt, wie daraus erhellt, dass das Sündigen nicht mit der menschlichen Sünde begonnen hat, sondern dass von Anfang (des Sündigens) der Teufel sündigt. Wer aber mit dem Sündigen den Anfang gemacht hat, der ist auch der wirksame Urheber alles Sündigens. Dem Bedenken, dass niemand die Gerechtigkeit thun könne, wenn der Teufel alles Sündigen wirkt, tritt entgegen, dass dazu eben (*εις τουτο* vorwärts weisend, wie Joh. 18, 37) kundgemacht ist (bei seiner Fleischwerdung, vgl. v. 5) der Sohn Gottes als das, was er ist, damit er zerstöre (*λυσῃ*, wie Joh. 2, 19) das vom Teufel gewirkte Sündigen (*τα εργα τ. διαβ.*). Wie dies geschieht, erhellt daraus, dass, wer infolge dieser Kundmachung im Sohne die volle Offenbarung des Vaters findet (2, 23), im Sohne und im Vater bleibt (2, 24), und dass dies Bleiben alles Sündigen ausschliesst (v. 6). — **v. 9.** *πας ο γεγενν. εκ τ. θεου*) Der scheinbar unvermittelte Übergang hierzu erklärt sich daraus, dass durch die Zurückführung des *ποιειν τ. δικ.* auf die Zeugung aus Gott (2, 29) die Bedeutung, welche dieser Begriff hier zu haben beginnt, vorbereitet und schon durch den Gegensatz des *ειναι εκ τ. διαβ.* v. 8 dazu übergeleitet war. Hatte die Kundmachung des Sohnes Gottes die Absicht, die Werke des Teufels zu zerstören, so muss die letzte Wirkung der vollendeten Gottesoffenbarung diese Zeugung aus Gott gewesen sein, die in dem, in welchem jene Wirkung fortdauert (bem. das part. perf.), alles Sündigen ausschliesst. Das *οτι* erklärt das dadurch, dass ein Same Gottes, welcher jene Zeugung wirkte, d. h. sein Wort (vgl. Jak. 1, 18. I Petr. 1, 23) in ihm bleibt (vgl. 2, 14. 24), da die in demselben fortwirkende Zeugung aus Gott (bem. das Perf. *γεγεννηται*) das Sündigen unmöglich macht. — **v. 10.** *εν τουτω*) zurückweisend, wie 2, 5. An dem v. 8 f. entwickelten Verhältnis zum Sündethun sind erkennbar (*φανερα*, wie Deut. 29, 29. I Makk. 15, 9) die Gotteskinder und die Teufelskinder (Joh. 8, 44), sofern das Kind seinem Vater wesensähnlich ist. Aus diesem erkennbaren Zeichen der Gotteskindschaft, deren Begriff ebenfalls bereits v. 1. 2 absichtsvoll vorbereitet war, ergiebt sich also, dass, wer da meint, *δικαιος* zu sein, ohne Gerechtigkeit zu üben (v. 7), nicht aus Gott ist (Joh. 8, 47). Bem. das artikellose *δικαιοσ.* im Gegensatz zu dem artikellosen *αμαρτ.* v. 9, weil es hier auf das seinem Wesen nach das Thun des Menschen Charakterisierende ankommt. — *και*) und insbesondere, hebt aus dem umfassenden Begriff des *ποιειν δικ.*

καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, 11 ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ
ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, 12 οὐ
καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν
αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πο-
νηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. 13 μὴ θαυμάζετε,
ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. 14 ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μετα-
βεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς

---

die Bruderliebe speziell hervor, weil an ihr am untrüglichsten erkennbar wird, dass, wer die aus Gott Gezeugten nicht liebt, auch nicht aus Gott sein kann. Zur subj. Negation vgl. 2, 4. — **v. 11.** *οτι*) begründet diese Hervorhebung der Bruderliebe als des sonderlichen Kennzeichens der Gotteskindschaft. — *αυτη εστιν η αγγ.*) vgl. 1, 5. Als die Botschaft, die sie von Anfang an gehört haben (2, 7), wird mit dem den Objektsatz umschreibenden *ινα* (Joh. 13, 15) bezeichnet, dass sie einander lieben sollen (Joh. 15, 12), weil mit der eine Gemeinde des Lichts voraussetzenden Botschaft (2, 8) dies Sollen von selbst gegeben ist (2, 9f.). Man kann eben Gott nicht als seinen Vater erkennen (durch seine Offenbarung in Christo), ohne seine Kinder als Brüder zu lieben. — **v. 12.** *ου καθως*) vgl. Joh. 6, 58, erg. nach *ου* ein *εστιν*. Die Botschaft entspricht nicht (d. h. nach bekannter Litotes: sie steht im direktesten Gegensatz zu) dem, was von Kain gilt, der aus dem Bösen (2, 13f.) her war und darum seinen Bruder hinschlachtete (*εσφαξεν*, vgl. Gen. 22, 10. Apok. 5, 6. 9), weil sie solche im Auge hat, die, weil sie aus Gott her sind (v. 10), ihre Brüder lieben. Die Frage, wem zu Liebe (*χαριν*, vgl. Jud. v. 16) er das that, dient nur dazu, zu konstatieren, dass keinerlei Motiv dafür vorlag, sondern nur der sittliche Gegensatz seiner (auf seinem Ursprung beruhenden) Wesensrichtung (bem. die Bezeichnung des Teufels durch *του πονηρου* mit Bezug auf die *εργα πονηρα* und dazu Joh. 7, 7) zu der seines Bruders, dessen Werke gerecht waren, dass also der Brudermord ebenso Folge des teuflischen, wie die Bruderliebe des göttlichen Ursprungs ist. — **v. 13.** *μη θαυμαζετε*) vgl. Joh. 5, 28, hier mit dem *ει* verbunden, das den thatsächlich vorliegenden Fall (vgl. Joh. 7, 7. 15, 18) setzt. In der Aufforderung liegt, dass der Hass der Welt (im Sinne von v. 1) gegen die, welche der Verf. als seine Brüder anredet, nicht verwunderlich sei, sondern nach dem Vorbilde Kains nur für den Gegensatz ihres sittlichen Wesens beweise. — **v. 14.** *ημεις*) fasst im scharfen Gegensatz zu dem mit Nachdruck am Schlusse von v. 13 stehenden *ο κοσμος* den Verf. mit den Lesern zusammen, weil es sich um ihr gemeinsames christliches Bewusstsein handelt, das auf ihr thatsächliches *αγαπαν τ. αδελφ.* sich gründet. Ist der Hass das, was sie naturgemäss seitens der Welt, sofern sie eben Welt ist, erfahren, so wird ihre Liebe gegen die Brüder beweisen, dass sie im sittlichen Gegensatze zu derselben stehen. Der Gedanke wird

ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. 15 πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. 16 ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι. 17 ὃς δ' ἂν ἔχῃ τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ

---

aber wieder dadurch weitergeführt, dass nicht etwa das Gezeugtsein aus Gott (v. 9) oder die Gotteskindschaft (v. 10) aus ihrem Lieben erschlossen wird, sondern die Voraussetzung derselben, das Übergegangensein (bem. das Perf.) aus dem Tode in das Leben der Gottesgemeinschaft (2, 25), wie es unmittelbar mit dem Glauben, durch welchen man Gott in Christo schaut, gegeben (Joh. 5, 24), während das Nichtlieben (bem. die subj. Neg., wie v. 10) zeigt, dass einer in dem Todeszustande des natürlichen Menschen verharrt. — **v. 15.** *πας ο μισων*) Gerade weil an diesem Gegensatz recht klar wird, wie der Bruderhass den Besitz des Lebens ausschliesst, ist v. 14 von der Liebe als Zeichen der Gotteskindschaft zu ihr als Zeichen des wahren Lebens zurückgegangen. Jeder Bruderhasser ist ein Menschenmörder (vgl. Joh. 8, 44), wie Kain v. 12, nach dem Grundsatz Mt. 5, 22 (vgl. Jak. 4, 2); und da nach allgemein menschlichem Bewusstsein (*οιδατε*) der Mörder der Todesstrafe verfällt, so könnte ein solcher ewiges Leben nicht dauernd in sich haben. Da aber ein ewiges Leben, das nicht ein dauerndes ist, eine contradictio in adjecto wäre, so kann, wer seinen Bruder hasst, zum wahren (ewigen) Leben überhaupt nicht gekommen sein, sondern nur, wer den Bruder liebt (vgl. 2, 9. 11, wo beides schon in ausschliessendem Gegensatze stand). — **v. 16.** *εν τουτω*) vorausweisend, wie 2, 3. Wie der Bruderhass mit dem Morden identisch, so ist uns das wahre Wesen der Liebe an dem Vorbild Christi (*εκεινος* im Rückblick auf v. 7) bekannt geworden (bem. das Perf.) als Lebenshingabe zum Besten des andern. Zu *την ψυχην τιθεναι*: das Leben einsetzen, vgl. Joh. 10, 11. 15. 13, 37 f. 15, 13. Aus diesem Vorbilde ergiebt sich für uns die Pflicht (*οφειλ.*, wie 2, 6), dass jeder seine Seele, als Trägerin des leiblichen Lebens, also dieses selbst, einsetzt zum Besten der Brüder. — **v. 17.** *ος δ αν*) wie 2, 5, vertritt einen nom. abs., der erst mit dem nachdrücklich am Schlusse stehenden *εν αυτω* in die Konstruktion eingereiht wird. Der pflichtmässigen Lebenshingabe tritt gegenüber die Verweigerung eines überaus geringen Liebesopfers, wie es die Hingabe des zum Lebensunterhalt gehörigen Vermögens (2, 16) ist, das durch *του κοσμου* als der geschaffenen Welt angehörig und darum der *ψυχη* gegenüber durchaus wertlos (vgl. Mc. 8, 36 f.) charakterisiert wird. Das Anschauen (*θεωρ.*, wie Joh. 2, 23. 4, 19) des Bruders in seiner Bedürftigkeit (*χρειαν εχοντα*, wie Eph. 4, 28) erschliesst von selbst das Herz (*σπλαγχνα*,

σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ;

18 *τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.* 19 *ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν,* 20 *ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς*

---

wie Prov. 12, 10. Lc. 1, 78) dem Mitleid; und man muss es mit Gewalt zuschliessen, um ihm die Hilfe, zu der man die Mittel besitzt, zu verweigern. Zu dem prägnanten *απ αυτου* vgl. 2, 28, zu dem *πως* (wie ist es möglich?) Joh. 3, 12. 5, 47. Wieder wird der Gedanke fortgeführt von der Bruderliebe zu ihrer Quelle, der Liebe zu Gott (2, 5), die zum Halten seiner Gebote, also insbesondere des Gebots v. 11 antreiben würde.

3, 18—24. Der Grund der Heilsgewissheit, auf welche Frage schon 2, 28 vorbereitete. — *τεκνια*) Mit der Wiederaufnahme der Anrede v. 7 wird das Resultat des vorigen Abschnittes zusammengefasst (wie 2, 28) in die Ermahnung zum rechten Lieben, in die sich der Verf. selbst mit einschliesst. Die Liebe mit einem Wort der Teilnahme kann noch ein Ausdruck wirklichen Mitgefühls sein, wenn sie auch für den Bedürftigen wertlos bleibt (vgl. Jak. 2, 14), während die bloss mit der Zunge (d. h. mit leeren Worten) erwiesene reine Heuchelei ist. Daher bildet den Gegensatz nicht nur das *εν εργω*, sondern es wird *και αληθεια* (Joh. 4, 23 f. 17, 19) hinzugefügt, weil nur dieses in Wahrheit ein Lieben ist. — **v. 19.** *εν τουτω*) geht auf das v. 18 geforderte Lieben, weshalb auch (anders als 2, 5) nur das Fut. folgen kann, da das *γνωσομεθα* ja nur eintritt, wenn wir jene Ermahnung befolgen. Das *εκ της αληθειας ειναι* (vgl. Joh. 18, 37) ist der Sache nach identisch mit dem *ειναι εκ τ. θεου* v. 10, dessen Offenbarung in Christo ja die Wahrheit schlechthin ist (2, 21); allein es sollte betont werden, dass nur der in Wahrheit (im subjektiven Sinne) lieben kann, dessen Wesen von der Wahrheit her (im objektiven Sinne) bestimmt ist. Das *εμπροσθεν αυτου* (vgl. Mt. 10, 32 f.) deutet an, dass das Gespräch mit unserm Herzen, um das es sich handelt, vor dem Angesichte Gottes stattfindet, dass es sich also um eine Selbstprüfung unter Vergegenwärtigung seines Urteils handelt. Das *πεισομεν* (vgl. I Sam. 24, 8. II Makk. 7, 26) bezeichnet die weitere Folge des *γνωσομεθα*, ist aber eben darum nicht mehr mit *εν τουτω* zu verbinden. Die auf Grund wahrhaften Liebens gewonnene Erkenntnis unsers Seins aus der Wahrheit macht uns fähig, unser Herz zu überzeugen von dem, was **v. 20** der Objektsatz mit *οτι* besagt. Es handelt sich aber dabei um ein Überzeugen unsers Herzens in dem Falle, wenn es wider uns erkennt (*καταγινωσκη ημων*, wie Deut. 25, 1), d. h. uns mancher Mängel und Fehler anschuldigt, die unser *εκ τ. αληθ. ειναι* und damit unsern Heilsstand uns zweifelhaft machen. Das *οτι* wird wieder aufgenommen, weil es sonst scheinen

καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα. 21 *ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν,* 22 *καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν.* 23 *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς*

---

könnte, als ob die Wahrheit, um die es sich handelt, nur in dem gesetzten Falle gelte, während doch nur gemeint ist, dass sie auf ihn angewandt werden soll. Das *μειζων* empfängt seine (unentbehrliche) nähere Bestimmung durch das *και γινωσκει παντα* und besagt also, dass der Herzenskündiger kraft seiner Allwissenheit unser *εκ τ. αληθ. ειναι* auch in diesem Falle erkennt. Ist es also nur zu dem wahren Lieben v. 19 gekommen, so dürfen auch unsre Schwachheitssünden uns in unsrer Heilsgewissheit nicht wankend machen. — **v. 21.** *αγαπητοι*) wie v. 2, markiert keinen Absatz, sondern drückt nur das Gefühl innigster Verbundenheit mit denen aus, die ihres Heilsstandes gewiss sind, im Falle, dass das Herz keine Anklage erhebt, sei es, dass dasselbe von seinem *εκ τ. αληθ. ειναι* überzeugt ist, oder nach v. 20 überzeugt wird. — *παρρησιαν εχομεν*) wie 2, 28, hier aber schon gegenwärtig im Verkehr mit Gott (vgl. Joh. 1, 1). Dass und warum auch das stete Bewusstsein, noch Sünde zu haben (1, 8ff.), diese freudige Zuversicht nicht aufhebt, zeigt 2, 1f. — **v. 22.** *και*) Die Berechtigung dieser Zuversicht wird handgreiflich erfahren in der Gebetserhörung. Zur Sache vgl. Mt. 7, 7, zu *απ αυτου* 2, 20. 27. Da alle Gebetserhörung durch das Halten der Gebote Gottes (2, 3f.) bedingt ist (vgl. Joh. 9, 31), sowie dadurch, dass wir das vor seinem Angesicht (d. h. in seinem Urteil, vgl. I Petr. 3, 4) Wohlgefällige thun (vgl. Joh. 8, 29), erweist sich dieses aufs neue (wie der Sache nach schon v. 10) als Kennzeichen unsres in der Gebetserhörung erprobten Heilsstandes. — **v. 23.** *και αυτη εστιν*) fasst noch einmal, wie v. 11, die Summe der Gebote in das dort genannte als das alle andern mit umfassende zusammen, doch indem hier noch das des Glaubens voraufgeschickt wird. Da dieser Begriff hier zum ersten Male auftritt, ist der Glaube es offenbar, auf den man das *δικαιον ειναι* ohne *ποιειν τ. δικ.* (v. 7) stützte, während der Verf. geltend macht, dass er nur das erste Stück der allumfassenden göttlichen Grundforderung sei, woraus die Verpflichtung zum Halten des von Christo gegebenen Gebotes (der Liebe) sich von selbst ergiebt. Das aoristische *πιστευσωμεν* steht von dem grundlegenden Akt, mit welchem das Glauben beginnt (vgl. Joh. 2, 11. 22ff.), und bezeichnet nach dem damit verbundnen Dat. (Joh. 4, 21. 5, 24) die Überzeugung, dass wahr sei, was der Name *ο υιος αυτ. Ιησ. Χρ.* besagt (vgl. Joh. 1, 12. 2, 23). Das Gebot des *αγαπωμεν αλληλους* (v. 11) folgt aber daraus von selbst nach Massgabe dessen (*καθως*, wie Joh. 13, 34), dass Jesus Christus uns ja ein Gebot gegeben hat, das

ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. 24 καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ. καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

IV, 1 Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, ὅτι πολλοὶ ψευ-

---

wir erfüllen müssen, wenn wir überzeugt sind, dass er der Sohn Gottes sei, und das in nichts anderm besteht, als eben in jenem *αγαπαν αλληλους*. Dadurch zeigt sich, dass der Verf. der grundlegenden Bedeutung des Glaubens keinen Abbruch thut, wenn er alles Gewicht auf die durch ihn geforderte Erfüllung des Liebesgebots legt. — **v. 24.** *και — αυτου*) knüpft an v. 22 an, um von dem Halten der Gebote, die jetzt in das Doppelgebot v. 23 zusammengefasst sind, nach 2, 5 zu sagen, dass es das Zeichen unsers dauernden Seins in Gott ist, nur dass jetzt zum ersten Male noch das *και αυτος εν αυτω* hinzugefügt wird, womit nach dem Vorbilde Christi (Joh. 14, 10f. 10, 38) sich erst die Gottesgemeinschaft (1, 3, vgl. Joh. 17, 21) ganz vollendet. Es wird also nun noch gezeigt werden, wie die Erfüllung jenes Doppelgebots der Ausfluss und damit die Bürgschaft des Seins Gottes in uns ist. Dazu geht er aus von dem Geistesbesitz (2, 20. 27), in welchem das Sein Gottes in uns am unmittelbarsten wahrgenommen wird. Zu dem vorwärtsweisenden *εν τουτω* vgl. 2, 3. 3, 16, zu der variatio structurae, nach welcher *εν* durch *εκ* (Mt. 12, 33) aufgenommen wird, I Petr. 1, 23. Das *ου* ist attrahiert für *ο*.

4, 1—13. Der Geist als die Quelle des Glaubens (v. 1—6) und der Liebe (v. 7—13). — *αγαπητοι*) markiert, wie 2, 7, einen neuen Ansatz; aber die Aufforderung an sie, nicht jedem Geiste zu glauben (dass wahr ist, was er von sich aussagt, vgl. zu 3, 23), ist nur die Form, in welcher der Verf., ähnlich wie 3, 13. 18, seine Meditation darüber einleitet, dass nicht von jedem Geiste das 3, 24 Gesagte gilt. Daher gilt es zu prüfen (*δοκιμαζετε*, vgl. Psal. 17, 3. Röm. 2, 18), ob es wahr ist, was der Geist, der aus einem Menschen redet, von sich behauptet, nämlich ob er von Gott her ist, d. h. ob ihn Gott gegeben hat (3, 24), da es auch Pseudopropheten (Mt. 24, 11. II Petr. 2, 1) giebt, d. h. solche, die lügenhafter Weise behaupten, vom göttlichen Geist inspiriert zu sein, während sie doch vom widergöttlichen getrieben sind. Gemeint sind die Antichristen 2, 18. Das *εξεληλυθασιν* weist nicht, wie 2, 19, auf die Gemeinschaft, aus der sie ausgegangen, sondern nur darauf, das sie sich, getrieben von dem sie inspirierenden Geiste, aufgemacht haben (vgl. Apok. 6, 2), um einen Einfluss auf die Menschen auszuüben; daher *εις τον κοσμον* im

δοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον. 2 *ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν,* 3 *καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.* 4 *ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ,*

---

indifferenten Sinne von Joh. 12, 19. — **v. 2.** *εν τουτω*) weist, wie 3, 24, auf das anzugebende Unterscheidungszeichen voraus, woran man den Geist Gottes (der ja allein wirklich *εκ θεου εστιν*, vgl. v. 1) erkennt. Der Imperat. *γινωσκετε* ist auch nur die Form, in der sie daran erinnert werden, dass sie ihn aus eigener Erfahrung (vgl. 2, 20ff.) kennen als den Geist, welcher das Bekennen (2, 23), worin das *πιστευσαι* 3, 23 zum Ausdruck kommt, wirkt und darum selbst als in dem Gläubigen und durch ihn bekennend charakterisiert werden kann. Erkennen sie das, so wird dies ihr Bekennen zugleich zum Zeichen, dass Gott selbst durch diesen Geist in ihnen bleibt (3, 24) und in ihnen dauernd die Erfüllung des Grundgebotes 3, 23 wirkt. Daher wird auch als Objekt des Bekenntnisses einfach mit Beziehung darauf der Name Jesus Christus genannt, weil derselbe im Sinne des Verf. (vgl. 2, 22) bereits die Antithese involviert gegen die Irrlehre der Pseudopropheten, die noch ausdrücklich markiert wird durch den Zusatz: als in Fleisch gekommen. Denn eben dies sein Aufgetretensein (bem. das part. perf. *εληλυθοτα*) in Fleisch, d. h. in sinnenfälliger (menschlicher) Existenzweise ermöglichte ja die Erkenntnis des Menschen Jesus in seiner uranfänglichen Gottesherrlichkeit (vgl. Joh. 1, 14), wonach er persönlich mit dem *χριστος* (d. h. dem Heilsmittler, der das Wesen Gottes vollkommen offenbaren konnte) identisch ist und sich nicht etwa nur (wie die Pseudopropheten lehrten) irgendwie und -wann mit dem himmlischen *χριστος* vereinigt hat. — **v. 3.** *μη*) weil der Relativsatz (vgl. 2, 4. 3, 10. 14) den Fall setzt, dass einer nicht bekennt den von dem Geist aus Gott bekannten Jesus (bem. den rückweisenden Art.), der, eben weil er ihn nicht für identisch mit dem *χριστος* hält (2, 22), nicht durch *ιησ. χρ.* bezeichnet wird. Was sie sonst von ihm aussagen, ist ganz gleichgültig, weil es doch nur der geschichtlichen Erscheinung gegenüber Lüge ist. Der Verf. bleibt aber nicht bei der einfachen Umkehrung des v. 2 stehen, wonach dieser Geist nicht aus Gott ist, sondern führt den Gedanken dahin fort, dass dieser (Geist) der (Geist) des Antichrist ist. Eben darum, weil es der eine antichristliche Geist ist, der in den Pseudopropheten wirkt und sie treibt, diesen Jesus nicht zu bekennen, konnte der Verf. 2, 18 sagen, in den vielen Antichristen sei der geweissagte Antichrist gekommen, und jetzt, der Geist des Antichrist, von dessen Kommen sie Kunde haben (bem. das Perf.), sei schon in der Welt (*εν τ. κοσμ.*, entsprechend dem *εις τ. κοσμ.* v. 1, vgl. Joh. 1, 10). Zu dem nachdrucksvollen *ηδη* am Schluss vgl. Joh. 4, 35. — **v. 4.** *υμεις*) appelliert

τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ
ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. 5 *αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν· διὰ τοῦτο ἐκ*
τοῦ κόσμου λαλοῦσιν, καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει. 6 *ἡμεῖς*
ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν· ὃς οὐκ
ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐκ τούτου γινώσκομεν
τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

---

mit dem erneuten Ausdruck zärtlicher Liebe (*τεκν.*, wie 3, 18) an ihr eigenes Bewusstsein über ihren Ursprung aus Gott, den er ihnen in dem *εσμεν* 3, 1 ausdrücklich bezeugt hat, und an die geschichtliche Thatsache, dass sie den Pseudopropheten gegenüber Sieger geblieben sind (2, 13f., bem. das Perf.), indem sie dieselben zum Ausscheiden aus der Gemeinde genötigt haben (2, 19), womit sie selbst bezeugten, dass der Geist der Pseudopropheten der antichristliche war. Dieser Sieg, der ihr Festhalten am Glauben und Bekenntnis voraussetzt, war nur möglich, weil Gott, der (durch seinen Geist, vgl. 3, 24) in ihnen ist, grösser (*μειζων*, wie 3, 20, aber hier nach dem Kontext: an Macht) ist als der Teufel, der in der (gottfeindlichen) Menschenwelt ist (vgl. den *αρχων τ. κοσμ.* Joh. 12, 31. 14, 30) und also auch in den Pseudopropheten war. Daraus folgt aufs neue, dass nicht nur ihr erstmaliges Bekennen, sondern auch ihr durch Gott gewirktes Festhalten an dem ihm zu Grunde liegenden Glauben Bewährung des Bleibens Gottes (durch seinen Geist) in ihnen ist (3, 24). — **v. 5.** *αυτοι κτλ.*) spricht es ausdrücklich aus, was v. 4 vorausgesetzt, dass sie (die Pseudopropheten im Gegensatz zu den *υμεις* v. 4), wie ihr Ausscheiden aus der Gemeinde zeigte, ihrem wahren Wesen nach der Welt angehören (vgl. zu 2, 19), in welcher der Teufel herrscht. Darum (*δια τουτο*, wie 3, 1) stammt auch ihr Reden aus der Welt, die ihre eigene (gottwidrige) Weisheit hat; und die Welt hört auf sie (*ακουειν* c. gen., wie Joh. 8, 43. 47), weil die Welt das Ihre (die aus ihr stammende Weisheit) liebt (vgl. Joh. 15, 19). — **v. 6.** *ημεις*) Im Gegensatz zu den Pseudopropheten schliesst sich der Verf. mit allen Verkündigern der Wahrheit zusammen, die, wie die *υμεις* v. 4, aus Gott sind. Das *ο γινωσκων τ. θ.* führt die Charakteristik derer, die aus innerer Wesenssympathie auf sie hören, auf den tiefsten Grund ihres *εκ τ. θεου ειναι* zurück, da das Erkennen Gottes erst das Sein in Gott (vgl. zu 2, 5), und das Bleiben in Gott die Zeugung aus Gott zur Folge hat (vgl. zu 2, 29). Im Gegensatz kehrt er zu dem *εκ τ. θεου* zurück, nur durch das vorantretende *ουκ εστιν* betonend, dass, weil bei ihnen nicht der Fall ist, was bei den Aposteln, sie der Sympathie und Empfänglichkeit für ihre Predigt entbehren. Es handelt sich aber bei den Lesern nicht um das erstmalige, sondern um das dauernde Hören, wie ja schon v. 4 von dem erstmaligen Bekennen (v. 2) zu dem ihr Festhalten am Bekenntnis bezeugenden Überwinden der Pseudopropheten übergegangen ist. — *εκ τουτου*) statt *εν*, wie 3, 24: Daraus, wer uns hört, und wer uns nicht hört, erkennen wir, d. h. (der

7 ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ
ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει
τὸν θεόν. 8 ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς
ἀγάπη ἐστίν. 9 ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν

Sache nach) unterscheiden wir den Geist, der der Wahrheit angehört (vgl. Joh. 14, 17), von dem Geist des Irrwahns (*πλανης*, wie II Petr. 2, 18. 3, 17). Der Geist, welcher die Gott Erkennenden treibt, die Apostel zu hören, welche die Wahrheit verkündigen, kann nur der Geist der Wahrheit sein, wie der, welcher die Welt treibt, die Pseudopropheten zu hören, der Geist des Irrwahns, so dass die Leser an ihrem dauernden Hören der Apostel, wie an ihrem Bekennen (v. 2) die Gewähr haben, dass sie im Heilsstande sind, weil in dem Geist der Wahrheit ja Gott selbst in ihnen bleibt und sie stetig das Gebot des Glaubens zu erfüllen treibt (3, 23f.).

4, 7—18. Auch diese an seine Geliebten (v. 1) adressierte Ermahnung zum gegenseitigen Lieben bildet nur die Überleitung zu der Meditation darüber, wie auch die Erfüllung des zweiten Grundgebots 3, 23, nämlich das Lieben überhaupt (*η αγαπη = το αγαπαν*), aus Gott herstammt, wie das Bekenntnis und das dauernde Hören der Wahrheit (v. 2. 6). Daraus ergiebt sich zunächst, dass jeder Liebende den Impuls dazu von Gott empfangen haben muss, von dem alles Lieben seinen Ursprung hat (wie alles Sündigen vom Teufel, wie 3, 8), oder, da Johannes ja die Gnadenwirkung, in welcher Gott unser Wesen durch sein Wesen bestimmt, die Zeugung aus Gott nennt, dass er ein aus Gott Gezeugter sein muss (bem. das Perf.), woraus bereits folgt, dass Gott in ihm bleibend sein und wirken muss (3, 24). Aber der Verf. geht auch hier (wie v. 6) zurück auf das Erkennen Gottes als die Voraussetzung des Gezeugtseins aus Gott, weil, wenn dieses, das, wie alles Erkennen (2, 20f. 27), durch den Geist gewirkt wird, im Lieben sich bewährt, auch die Erfüllung jenes zweiten Grundgebots (3, 23) ein Zeichen ist, dass Gott durch seinen Geist in uns wirkt (3, 24). — **v. 8.** *ο μη αγαπων*) wie 3, 10. 14. In der Umkehrung des Gedankens geht der Verf. wieder dahin weiter, dass, wenn einer nicht liebt, er Gott nicht nur nicht erkennt, sondern noch gar keinen Anfang mit dem Erkennen Gottes gemacht hat (bem. den Aor.), weil Gott seinem (recht erkannten) Wesen nach Lieben ist. Diese Begründung setzt voraus, dass das erkannte Wesen Gottes unser Wesen notwendig zu einem dem seinen gleichen bestimmen muss, und da Joh. dieses Bestimmtwerden unsers Wesens durch das göttliche eben die Zeugung aus Gott nennt, dass dieselbe durch das (geistgewirkte) Erkennen Gottes vermittelt ist (v. 7). — **v. 9.** *εν τουτω*) vorausweisend, wie 3, 24. Das bis dahin unbekannte Lieben Gottes, welches sein Wesen ausmacht (v. 8), ist kundgeworden (*εφανερωθη*, wie 1, 2) in der Sendung des Sohnes, aber nicht nur in der objektiven Thatsache, sondern in unserm Innern (*εν ημιν*), da nur dann

ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. 10 ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. 11 ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. 12 θεὸν οὐδεὶς

---

von einem Erkennen des göttlichen Wesens, das die Zeugung aus Gott zur Folge hat (v. 7) die Rede sein kann. Daher tritt das *τ. υιον αυτου τ. μονογ.* (Joh. 3, 16) mit Nachdruck voran, da nur, wenn der Gesandte als der Eingeborene und darum Einziggeliebte erkannt wird, was nur durch den Geist geschieht, der ihn bekennt als das, was er ist (v. 2), in der Thatsache seines Gesandtseins (bem. das Perf.) die ganze Grösse des göttlichen Liebesopfers und damit das volle Wesen des göttlichen Liebens offenbar wird. Die ganze Grösse dieser Liebe zeigt sich aber ferner nicht nur in der Bestimmung dieser Sendung für die (gottfeindliche) Menschenwelt (*απεστ. εις τ. κοσμον*, wie Joh. 3, 17), sondern auch in ihrem höchsten Liebeszweck (*ινα*), der sich freilich nur an den Gläubigen verwirklicht. Gemeint ist das wahre Leben (1, 1f. 3, 14), das der Gläubige unmittelbar durch den Sohn empfängt (vgl. Joh. 5, 24. 6, 51. 57). Auch jene Bestimmung dieses Liebeszwecks kann nicht durch die Thatsache als solche, sondern nur durch den Geist in unserm Innern kund werden. — **v. 10** nimmt das *εν τουτω* aus v. 9 auf, um zu sagen, dass in dieser höchsten Liebesoffenbarung nicht nur Gottes Lieben, sondern das Lieben überhaupt, von dem es v. 7 hiess, dass es aus Gott ist, in seinem wahren Wesen offenbar wird. Bem. das durch seine Stellung betonte *εστιν*: es ist das Lieben (seinem Wesen nach) verwirklicht nicht in unserm Geliebthaben Gottes (bem. das Perf.), wie es (auf Grund von Deut. 6, 5) doch in allen Frommen vor Christo schon irgendwie vorhanden sein musste oder doch sollte (vgl. Joh. 5, 42), sondern in der geschichtlichen Thatsache (bem. den Aor.), dass er (*αυτος* im Gegensatz zu *ημεις*) seine Liebe zu uns in der Sendung seines Sohnes erwies (*ηγαπησεν*, wie Joh. 13, 1), der nach 2, 2 als der Urheber der Sühne für unsre Sünde bezeichnet wird, weil in der dazu erforderlichen Hingabe des Sohnes in den Tod seine Liebe sich uns am glänzendsten offenbart. — **v. 11.** *αγαπητοι*) Die aus v. 7 wiederholte Anrede leitet, wie dort, die Ermahnung zum gegenseitigen Lieben ein, das jetzt lediglich als unsre Pflicht erscheint (*οφειλομεν*, wie 3, 16), wenn doch (*ει*, wie 3, 13) Gott uns in der Weise (*ουτως*, wie Joh. 3, 16) geliebt hat, wie v. 9f. gezeigt, nämlich dass er damit das Wesen des Liebens überhaupt als sein eignes Wesen kund gemacht hat. Dabei ist dann wieder wie v. 8 vorausgesetzt, dass die uns so vermittelte Erkenntnis seines Wesens notwendig in uns gleiches Lieben erwecken muss, das ja nach dem betont gestellten *αλληλους* auch dieselben Objekte hat, wie das göttliche. — **v. 12.** *θεον ουδεις*

πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν. 13 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.*

πωποτε) wie Joh. 1, 18, nur mit *τεθεαται* (1, 1), das bei Joh. immer ein sinnlich vermitteltes ist, um auszudrücken, dass noch keiner jemals das göttliche Wesen, das ja an sich unsichtbar ist, zum Gegenstand seiner verständnisvollen Betrachtung gemacht hat und so zur Erkenntnis desselben im Sinne von v. 8 gelangt ist (bem. das Perf.). Dass auch hier nach Analogie von Stellen wie 1, 7. 2, 15. 3, 24 nicht das Bleiben Gottes in uns die Folge davon ist, wenn wir einander lieben, sondern vielmehr daraus ersehen wird, ergiebt sich daraus, dass damit zugleich das Lieben Gottes (v. 9), dessen Offenbarung mit der Hingabe des Sohnes für uns in seiner Sendung v. 10 begonnen hat, zur Vollendung gekommen ist in uns (*τετελειωμενη*, wie 2, 5). Denn unmöglich kann eine in ihrer Wirkung fortdauernde Thatsache, die in der Vergangenheit liegt (bem. das part. perf.), Folge unsers Liebens sein, zu dem ja nach dem auf v. 7 zurückweisenden v. 10 immer noch ermahnt werden muss. Es handelt sich dabei selbstverständlich nicht um eine Vollendung des göttlichen Wesens an sich, sondern um die höchste Offenbarung seines Liebens an uns, das damit zur Vollendung kommt, dass er sein eignes Wesen (das nach v. 8 Lieben ist) in uns (d. h. in unserm Lieben) verwirklicht. Vgl. zur Sache 3, 1. — **v. 13.** *εν τουτω*) kann nicht vorausweisen, wie 2, 3 (in welchem Falle ja *εαν* folgen würde), sondern nur rückwärts wie 2, 5, zumal sonst ja die ganze Gedankenkette abgerissen würde. Daran also, dass in dem gegenseitigen Lieben Gottes Lieben an uns sich vollendet, erkennen wir, dass er in uns bleibt. Weil aber der Verf. ganz zu 3, 24 zurückkehrt, nennt er zuvor unser Bleiben in ihm, das überall die Voraussetzung davon bildet. Das zweite, nun natürlich kausale *οτι* kehrt ebenfalls zum Schluss von 3, 24 zurück, doch so, dass jetzt nicht der Geist es ist, durch den Gott in uns bleibt, sondern indem dies Erkennen darauf zurückgeführt wird, dass er uns von seinem Geist (der also auch hier als eine Gabe gedacht ist, die *εκ μετρου* gegeben wird, vgl. Joh. 3, 34) zu dauerndem Besitz gegeben hat (*δεδωκεν*, wie 3, 1). Da niemand je Gottes Wesen geschaut (v. 12), so kann nur sein Geist uns bezeugen, dass Gott es ist, der in uns bleibt und seine höchste Liebe offenbart, indem er sein Liebeswesen in uns verwirklicht; denn der Geist ist es ja, der uns in der Sendung des Sohnes das Wesen Gottes als Liebe erkennen lehrt (v. 9) und also auch in dem durch ihn bewirkten gegenseitigen Lieben seine höchste Liebesoffenbarung an uns. Damit schliesst der Nachweis, wie auch die Erfüllung des zweiten Grundgebots (3, 23) eine Bürgschaft unsers Heilsstandes ist, die freilich in andrer Weise wie das Glauben und Bekennen durch den Geist vermittelt ist, da dieser bei Joh. nie, wie bei Paulus,

14 καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ πατὴρ
ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. 15 ὃς ἐὰν ὁμολο-
γήσῃ, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει
καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ· 16 καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύ-

---

das Prinzip des praktisch sittlichen Lebens, sondern ausschliesslich des Erkennens ist. Durch diese Rückkehr zu dem 3, 24 vom Geiste Gesagten wird der erste Gedankenkreis dieser Ausführung deutlich abgeschlossen.

4, 14—5, 12. Liebe und Glaube als Gewähr der Heilsgewissheit. — *ημεις*) Der Verf. schliesst sich mit den andern Augenzeugen zusammen (*τεθεαμεθα*, wie 1, 1), deren Zeugnis (*μαρτυρουμεν*, wie 1, 2) neben das Zeugnis des Geistes tritt (genau wie Joh. 15, 26), um den neuen Ausgangspunkt zu bilden für die nochmalige Betrachtung der Bedeutung, welche die Erfüllung der beiden Gebote (3, 23) für das Christenleben hat. Auch ihr Zeugnis hat zum Inhalt die Sendung des Sohnes (v. 9) durch den Vater, wie Gott hier von vorn herein heisst, weil Jesus selbst am liebsten von dem Vater sprach, der ihn gesandt (Joh. 5, 36. 6, 57. 10, 36), und weil die Augenzeugen an diesem seinem Verhältnis zum Sohne, wie es von Ewigkeit her war (Joh. 17, 24), zunächst Gottes Wesen als Liebe erkannt haben. Aber auch darin, dass er ihn als Erretter der Welt (*σωτηρα τ. κοσμ.*, wie Joh. 4, 42) gesandt hat, haben sie geschaut und bezeugt, wie sein Wesen (nach seiner der Welt zugewandten Seite) nichts andres als Liebe ist. — **v. 15.** *ος εαν*) vertritt den nom. abs., der mit *εν αυτω* in die Konstruktion eingegliedert wird. Das Bekenntnis derer, die auf das Apostelwort hören (v. 6), ist auch hier, wie v. 2, im Gegensatz zu der Irrlehre (2, 22) formuliert, nur dass Jesus hier nicht als der Christ, sondern nach v. 14 gleich als der Sohn Gottes bezeichnet wird, da dieser Name für den Verf. das ewige gottgleiche Wesen des in Fleisch gekommenen *χριστος* bezeichnet (vgl. zu v. 2). Das Festhalten an diesem Bekenntnis beweist ebenso, dass Gott in uns bleibt, wie das gegenseitige Lieben (v. 12). Dass diese Gemeinschaft mit Gott nicht etwa als die Folge des Bekenntnisses, sondern als durch dasselbe erwiesen gedacht ist, erhellt daraus, dass von dem Bleiben Gottes in uns erst auf seine Voraussetzung (v. 13, vgl. 3, 24) zurückgeschlossen wird. Obwohl also der Verf. zunächst vom Lieben handeln will, wird doch vorausgeschickt, dass das auf das apostolische Zeugnis (v. 14) sich gründende Bekenntnis, das dasselbe erst als ein erfolgreiches beweist, aus derselben Quelle stammt, wie die Liebe (v. 12), um die unzertrennliche Zusammengehörigkeit der beiden Seiten der einheitlichen *εντολη* 3, 23 zu betonen. — **v. 16.** *και ημεις*) fasst die Augenzeugen v. 14 mit denen zusammen, die sich zu ihrer Lehre bekennen (v. 15), weil dies Bekenntnis zeigt, dass auch sie mit jenen zu dem dauernden Besitz der Erkenntnis und des Glaubens an die göttliche Liebe gelangt sind (bem. die Perf.). Durch den Hinzutritt des zuversichtlichen

καμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει, καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. 17 *ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.* 18 *φόβος*

Überzeugtseins zu dem Erkannthaben (vgl. auch Joh. 17, 8) erlangt dieses erst seine volle Gewissheit. Worauf aber der Verf. eigentlich hinauswill, zeigt das hinzutretende *εν ημιν*, das auf v. 12 zurückweist, da die Liebe Gottes doch erst ganz erkannt wird, wenn sie nicht nur in der Sendung Christi, sondern auch in dem, was Gott durch dieselbe (wenn sie auf Grund des apostolischen Zeugnisses und des Bekenntnisses zu ihm in ihrer ganzen Bedeutung erkannt wird) in uns gewirkt hat, erfahren wird, weil sie dann erst in uns selbst ihr Wesen hat (vgl. Joh. 17, 26), sich in uns nach v. 12 vollkommen realisiert, weshalb der Apostel nun, wie triumphierend, zu dem zurückkehren kann, was v. 8 als das Wesen Gottes bezeichnete: Gott ist Lieben. Dann freilich ist klar, dass, wer im Lieben bleibt, eben damit in Gott bleibt, der ja Lieben ist, und dass mit der Liebe, die in ihm ist, Gott selbst in ihm bleibt. Dass unser Lieben also die Gewähr unsers Heilsstandes ist, bedarf freilich keines Nachweises mehr, wenn auf Grund der eigenen persönlichen Erfahrung Gottes Wesen als Liebe erkannt und geglaubt ist. — **v. 17.** *εν τουτω*) rückweisend wie v. 13: in diesem mit dem Bleiben in Gott identischen Bleiben in der Liebe ist das Lieben zur Vollendung gekommen (2, 5) unter uns (2, 19), d. h. inmitten der gläubigen Bekennergemeinde. Da diese Vollendung unsers Liebens aber, wie alles Lieben (vgl. v. 7. 12), von Gott in uns gewirkt ist, so kann auf die Absicht reflektiert werden, die Gott dabei gehabt hat. Damit kommt der Verf. direkt auf den Hauptpunkt, von dem seine ganze Erörterung ausging, auf die freudige Zuversicht unsrer Heilsgewissheit (3, 21), nur dass dieselbe hier in ihrer letzten Bewährung am Tage des Gerichts (II Petr. 2, 9. 3, 7) aufgefasst wird, wie 2, 28, wo dieselbe ja auch von dem Bleiben in Gott abhängig gemacht war, wie hier von dem damit als identisch erkannten Bleiben in der Liebe. Diese Zuversicht kann natürlich nur durch dasselbe begründet werden (*οτι*), worauf das *εν τουτω* zurückwies (auf das Bleiben in Gott), nur dass dasselbe nach seiner Analogie mit dem Sein des erhöhten Christus (*καθ. εκειν.*, wie 3, 3. 7) charakterisiert wird, dessen Sein im Vater die Jünger ja gerade nach seiner Erhöhung erst ganz erkennen (Joh. 14, 20) und nach Joh. 17, 21 teilen sollten. Ist die Erfüllung dieser Verheissung durch ihr Bleiben in der Liebe sichergestellt, so gehören sie der gottfeindlichen Menschenwelt (Joh. 16, 11), in deren Mitte sie gegenwärtig noch leben, nicht mehr an und können dem Gericht, dem dieselbe verfällt, nicht verfallen, weil sie ja in demselben Verhältnis zu Gott stehen, wie der bereits zu seiner Herrlichkeit eingegangene Christus. — **v. 18.** *φοβος*) vgl. I Petr.

οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλὰ ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. 19 ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. 20 ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ

1, 17. Der allgemeine Satz, dass Furcht, die den andern flieht, nicht in der Liebe ist, die nach ihm verlangt, wie seine folgende Erläuterung, soll kontextmässig auf die Furcht vor dem Richter (v. 17) angewandt werden, auf den sich ja unser Lieben (v. 16) immer zunächst richten muss (vgl. auch 2, 5). Die vollkommene (*τελεια*, wie Jak. 1, 4) Liebe hat nicht nur keine Furcht in sich, sie duldet sie auch nicht neben sich, sondern treibt sie aus (*εξω βαλλει*, vgl. Joh. 15, 6), weil die Furcht ihre Strafe (*κολασιν*, wie Ezech. 14, 3f. Mt. 25, 46) eben darin hat, dass sie das Liebesverhältnis stört und den Genuss desselben trübt. Bem. die subjektive Wendung in der Umkehrung des Hauptsatzes: wer sich fürchtet, so dass seine Liebe die Furcht noch nicht ausgetrieben hat, der ist nicht zur Vollkommenheit gelangt in der Liebe. In wem also die Liebe zur Vollendung gekommen ist (v. 17), der kann auch keinerlei Furcht mehr haben, selbst dem Richter gegenüber, sondern nur volle Freudigkeit. — **v. 19.** *ημεις*) mit starkem, durch das Asyndeton gehobenen Nachdruck im Gegensatz zu *ο φοβουμενος*: wir sind nicht solche, die sich fürchten, wir lieben (Indic.). Das Objekt fehlt mit Absicht, weil es sich, wie v. 16, um das Lieben überhaupt, also ebenso um das Lieben Gottes (v. 18), wie um die Bruderliebe (v. 17) handelt. Darum kann auch der Begründungssatz (*οτι*) nicht etwa unser Lieben als eine durch die göttliche Liebe motivierte Gegenliebe bezeichnen wollen, sondern er hebt hervor, dass Gott (*αυτος*), an den bei der *κρισις* v. 17, wie bei dem *φοβος* v. 18 gedacht war, mit dem Lieben den Anfang gemacht (vgl. v. 7. 10), was das *πρωτος* noch stärker ausdrückt, als das Adv. (bem. den Aor., der die abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit bezeichnet), so dass all unser Lieben nur die Wirkung seines unsrerseits erfahrenen Liebens (v. 16) von der Sendung des Sohnes (v. 10) bis zur Vollendung seines Liebens an uns (v. 12) und eben darum ein vollkommenes (v. 17) ist. — **v. 20** zeigt, wie zu diesem *αγαπαν* die Bruderliebe ebenso notwendig gehört, wie die Gottesliebe. Zu *εαν τις ειπη* vgl. 1, 6, zum *οτι* rec. 2, 4. Das, wie 2, 9, nachdrücklich vorantretende Objekt zeigt, dass der Bruderhass als das grellste (den krassesten inneren Widerspruch in sich tragende) Widerspiel der Bruderliebe nur gewählt ist, damit von ihm evident werde, dass er ein Lügner (2, 4) ist, d. h. mit Bewusstsein die Unwahrheit sagt, weshalb auch im Begründungssatz nur von dem Nichtlieben des Bruders (*ο μη αγαπ.*, wie v. 8), der ja seinem Wesen nach Liebe verlangen kann (vgl. 2, 10), geredet wird. Das *ον εωρακεν* (1, 1) weist darauf hin, dass er den Bruder stets

δύναται ἀγαπᾶν. 21 *καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.*

V, 1 *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.* 2 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς*

---

als das nächstliegende Objekt des Liebens vor Augen hat, und schliesst aus der grösseren Leichtigkeit der Bruderliebe, dass, wer ihn nicht einmal liebt, Gott, den er nicht gesehen hat und sieht (vgl. v. 12), sicher nicht lieben kann. Bem. das mit Nachdruck vorantretende Objekt. — **v. 21.** *και*) Die Untrennbarkeit der Bruderliebe von der Gottesliebe liegt aber nicht nur in der Natur der Sache, sondern beruht auch auf einem ausdrücklichen Gebote Gottes. Zu dem vorausweisenden *ταυτην* vgl. 1, 5. 3, 11, zu *εχομεν απο* 2, 20, zu *ινα* 3, 23. Das *αυτου* kann kontextmässig nur auf Gott gehen, obwohl an die Offenbarung des göttlichen Willens durch Christum (Mt. 22, 37 ff.) gedacht ist. Bem. die Rückkehr zu 3, 23, welche die Nachweisung, dass das Lieben (in seinen beiden unzertrennlichen Formen) die Gewähr unsrer Heilsgewissheit ist (v. 16 f.), abschliesst.

5, 1—12 ist der zweite Teil dieses Abschnitts, der vom Glauben als der Gewähr unsrer Heilsgewissheit handelt, wie der erste 4, 16—21 von der Liebe, obwohl er, wie dieser (4, 14 f.), im Eingange nachdrücklich die Unzertrennlichkeit beider hervorhebt (v. 1 f.). — *ο πιστευων*) Da das Glaubensobjekt im direkten Gegensatz gegen die These der Antichristen (2, 22) formuliert wird, ist nicht an den grundlegenden Glaubensakt, das *πιστευσαι* 3, 23, sondern an das dauernde Festhalten des Glaubens im Gegensatz gegen die Irrlehre gedacht, das, wie die Überwindung derselben (4, 4), auf das Gezeugtsein aus Gott zurückgeführt werden muss. Da dieses nun naturnotwendig ein Liebesverhältnis zwischen dem Erzeugten und dem Erzeuger setzt, so kann Joh. mit dem Satze, dass dieses ebenso notwendig die Miterzeugten mit umfasst, an 4, 20 f. anknüpfen, da ja nach 4, 7 die Bruderliebe ebenso das Gezeugtsein aus Gott voraussetzt, wie hier das Festhalten des Glaubens. — **v. 2.** *εν τουτω*) rückweisend, wie 2, 5: an diesem Naturgesetz erkennen wir, dass das Lieben der Gotteskinder (also der Miterzeugten v. 1) allemal dann eintritt, wann oder sobald als wir (*οταν* c. conj.) Gott (also den Erzeuger v. 1, mit Nachdruck vorangestellt) lieben. Da jenes Naturgesetz aber durch ausdrückliches göttliches Gebot sanktioniert ist (4, 21) und seine Vollziehung von der Erfüllung dieses Gebotes abhängt, setzt der Verf. *κ. τ. εντολας αυτ. ποιωμεν* hinzu, worin ausdrücklich statt des sonst geläufigen *τηρειν* (2, 3 ff.) die thätige Bewährung der Gottesliebe in der Erfüllung seines Willens be-

ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν. 3 αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν, 4 ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν. 5 τίς ἐστιν δὲ ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; 6 οὗτός ἐστιν ὁ

---

tont wird (vgl. den Gegensatz in 4, 20). — **v. 3.** *αυτη*) vorausweisend, wie 1, 5, begründet nur die in v. 2 liegende Voraussetzung aus 2, 5, wonach die Liebe zu Gott in dem umfassenden Halten seiner Gebote überhaupt (vgl. Joh. 14, 31) besteht, d. h. sich bewährt. Der Satz mit *ινα*, obwohl ein Sollen enthaltend (3, 11), das in und mit der Liebe zu Gott gegeben ist, bleibt doch reiner Expositionssatz zu *αυτη* (vgl. Joh. 4, 34. 6, 29. 17, 3). Nach dem Kontext gilt es natürlich nur von den Gottliebenden, dass für sie die Gebote nicht schwer (*βαρ.*, wie Exod. 18, 18. Mt. 23, 4. 23) sind, da sie nur, wenn ihre Erfüllung unsre Kraft übersteigt, als eine drückende Verpflichtung (schwere Last) empfunden werden. Zur Sache vgl. Mt. 11, 28f. — **v. 4.** *παν*) wie Joh. 6, 37. 39. 17, 2. Der neutrische Ausdruck bezeichnet die aus Gott gezeugten Personen (zu denen nach v. 1 der Gläubige, wie der Liebende gehören) der Kategorie nach als die die (gottfeindliche) Menschenwelt (2, 2) überwindende Macht, weil nur, wenn die von ihr ausgehende Versuchung zur Übertretung aller Gebote Gottes (also insbesondere auch der beiden Grundgebote) für die Gottgezeugten überwindbar ist (*νικ.*, wie 2, 13f.), was daraus von selbst folgt, dass in den Gottgezeugten Gott wirksam ist und bleibt (bem. das part. perf.), dieselben nicht schwer sein können. Dass aber der Verf. und die Leser aus Gott gezeugt sind, erhellt daraus, dass ihr Glaube, wie er v. 1 formuliert ist, sich thatsächlich als die Macht erwiesen hat, welche die Welt, d. h. die von ihr ausgehende Irrlehre besiegte. Zu dem auf *η πιστις ημων* vorausweisenden *αυτη* vgl. v. 3. Das *η νικη* (I Makk. 3, 19. II Makk. 10, 28) steht nach bekannter Metonymie (vgl. Joh. 11, 25) für die den Sieg über die Welt erringende Macht, und das part. aor. *νικησασα* weist auf die geschichtliche Thatsache ihrer Weltüberwindung (*νικ. τ. κοσμ.*, wie Joh. 16, 33) hin, welche sich in der Ausstossung der Irrlehrer (4, 4) vollzogen hat. Damit kommt der Verf. zu dem Hauptthema zurück, wovon dieses Stück nach v. 1 handeln soll, zum Glauben. — **v. 5.** *τις εστιν*) vgl. 2, 22, kehrt zu v. 1 zurück, indem der Gläubige eben durch diese Überwindung der Welt sich nach v. 4 als von Gott gezeugt bewährt. Da aber das Gottgezeugtsein nur im Heilsstande möglich ist, so ist der Glaube (ebenso wie die Liebe) die Gewähr unsers Heilsstandes. Der Gegenstand des Glaubens wird aber, wie v. 1, im Gegensatz zu der Irrlehre 2, 22 formuliert, da der *χριστος*, dessen Identität mit dem geschichtlichen Jesus sie leugnete, für den Verf. bereits der ewige gottgleiche Sohn ist. — **v. 6** führt diesen Gegensatz weiter aus, indem von dem Jesus,

ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐν τῷ
ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. καὶ τὸ
πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια·
7 ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, 8 τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ

---

von dessen Identität mit dem Sohne jeder Gläubige überzeugt ist (*ουτος*, auf v. 5 zurückweisend), gesagt wird, dass er der sei, dessen geschichtliches Auftreten (2, 18. 4, 3) bekanntermassen durch Wasser und Blut hindurchging. Diese bekannte geschichtliche Person, welche im Jordan getauft ward und am Kreuze eines blutigen Todes starb, bezeichnet die nachgebrachte Apposition zu *ουτος* als den Jesus, den die Gemeinde als *ιησ. χρ.*, d. h. als den mit dem Gottessohne identischen *χριστος* bezeichnet. Die nachgebrachte Näherbestimmung zu *ο ελθων* liegt nicht im Wechsel der Präposition (der sachlich bedeutungslos ist), sondern darin, dass die Irrlehrer noch allenfalls zugeben konnten, dieser Jesus Christus sei in dem Wasser (an das bei *δι υδατος* gedacht war, daher der Art), d. h. in der Taufe gekommen, sofern ja in ihr sich der himmlische Christus mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber sicher nicht *εν τ. υδ. και εν τω αιματι*, da derselbe sich jedenfalls vor dem blutigen Tode von dem Menschen Jesus schied, während den Gläubigen alles daran lag, dass gerade der Sohn Gottes am Kreuze gestorben (4, 10), sein am Kreuze vergossenes Blut das Blut des in Fleisch gekommenen Jesus Christus war (4, 2). Soll sich aber der Glaube als der weltüberwindende (und darum durch die Zeugung aus Gott im Heilsstande gewirkte) bewähren, so muss er für die von ihm behauptete Thatsache der Welt gegenüber auch ein Zeugnis aufzuweisen haben, und das hat er, da der von Gott allen Gläubigen mitgeteilte Geist (3, 24) das Zeugende ist (zum Neutr. vgl. v. 4), d. h. das, wodurch uns spezifisch bezeugt wird, dass der getaufte und am Kreuz gestorbene Jesus der Gottessohn oder *χριστος* sei, wie Jesus selbst Joh. 15, 26 gesagt hat, dass er von ihm zeugen werde. Der Geist kann es aber, weil er, wie Jesus selbst (Joh. 14, 6) die Wahrheit (d. h. nach ähnlicher Metonymie, wie *η νικη* v. 4, Vermittler der Wahrheit) ist, die er aus unmittelbarer Anschauung kennt (Joh. 16, 13), und von der er darum zeugen kann. — **v. 7.** *οτι*) begründet, was in v. 6 indirekt liegt, dass es Wahrheit ist, was er bezeugt, daraus, dass, wie nach der Rechtsregel Deut. 17, 6. 19, 15 zur endgültigen Verbürgung einer Thatsache zwei oder drei zusammenstimmende Zeugen gehören, auch hier drei sind, die da zeugen, wodurch der Geist erst personifiziert und in eine Reihe mit zwei andern Zeugen gestellt wird. — **v. 8** erläutert dies dahin, dass neben ihm die beiden v. 6 durch *υδωρ* und *αιμα* bezeichneten geschichtlichen Thatsachen seines Lebens als Zeugen auftreten. Da diese aber allein von den Augenzeugen bezeugt werden können, so kehrt damit der Verf. zu dem Ausgangspunkt dieses ganzen Abschnitts 4, 14 zurück, wo auch neben das Zeugnis des Geistes (der in uns das rechte Bekenntnis,

καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. 9 εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 10 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ

---

wie die Liebe wirkt) das Zeugnis der Augenzeugen trat (wie Joh. 15, 26 f.), von dem 4, 16 gezeigt war, wie es das Lieben wirkt, und nun gezeigt wird, wie es den Glauben zum weltüberwindenden macht. Die durch die Augenzeugen bezeugten Thatsachen sind aber die Taufe, welche durch die bei ihr erfolgte Geistesmitteilung die Gottessohnschaft Jesu bezeugt (Joh. 1, 32), und sein blutiger Tod, welcher durch die Unterlassung des Beinzerbrechens und den Lanzenstich die Messianität (Joh. 19, 35 ff.), d. h. im Sinne des Verf. ebenfalls seine Gottessohnschaft bezeugt. Die Übereinstimmung dieser drei Zeugen, welche als Verbürgung ihrer Wahrhaftigkeit gefordert wird, wird aber noch ausdrücklich dadurch hervorgehoben, dass diese drei (bem. den rückweisenden Art.) mit ihrem Zeugen auf das eine Ziel (die Bezeugung seiner Gottessohnschaft) gerichtet sind. Zu dem *εισιν εις* vgl. das analoge *εστιν προς* Joh. 11, 4. — **v. 9.** *ει*) wie 3, 13, setzt den thatsächlich überall vorkommenden Fall, dass wir nach der dem Verf. v. 7 vorschwebenden Rechtsregel ein durch Zusammenstimmen dreier Zeugen bekräftigtes Zeugnis von Menschen als gültig annehmen (Joh. 3, 11. 32 f.). Das *μειζων* (3, 20. 4, 4) heisst hier nach dem Kontext: grösser an Beweiskraft, und das *οτι* begründet, genau wie v. 7, dass der Allgemeinsatz, das Zeugnis Gottes sei grösser als das Menschenzeugnis, auf den vorliegenden Fall Anwendung leidet. Dann weist aber das *αυτη εστιν* rückwärts (wie 2, 25) auf das Zeugnis der drei Zeugen (v. 7 f.) und sagt von ihm aus, dass es das Gotteszeugnis sei, das seiner Natur nach grösser als jedes Menschenzeugnis ist, weil Gott in ihm ein dauernd gültiges Zeugnis abgelegt hat (bem. das Perf. *μεμαρτυρηκεν* und dazu Joh. 1, 34) in betreff seines Sohnes. Hinsichtlich des Geisteszeugnisses ist das von selbst klar (vgl. 3, 24), aber auch das Zeugnis des Wassers beruht ja auf einem Gotteswort an den Täufer (Joh. 1, 33), wie das des Blutes auf dem Gotteswort der Schrift (Joh. 19, 36 f.), das nach Joh. 5, 37 ein direktes Gotteszeugnis ist. — **v. 10** zeigt, wie die Erörterung des dreifachen Gotteszeugnisses (v. 6—9), wodurch der Glaube die Welt überwindet, doch nur den Übergang bildet zu einem andersartigen Zeugnis, wonach der Glaube die Gewähr der Heilsgewissheit in sich selber trägt. — *ο πιστευων εις*) ist der Sache nach gleich dem *ο πιστ. οτι* v. 5, also das Überzeugtsein in Beziehung auf den Sohn Gottes oder die Gottessohnschaft Jesu, welches in dem zweiten Grundgebot 3, 23 gefordert wird. Hier ist nicht mehr von dem Gotteszeugnis v. 9 die Rede, sondern gerade davon, dass der Glaube, nachdem er einmal durch dies Gotteszeugnis entstanden, jener drei Zeugen nicht mehr bedarf, weil der Gläubige das in Rede stehende Zeugnis (vgl. Joh. 5, 34) für die Gottessohnschaft Jesu

ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ· ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 11 *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ὁ θεὸς ἡμῖν, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν.* 12 *ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.*

---

in seinem Innern hat. Zu der Vernachlässigung der Reflexion in *εν αυτω* vgl. 3, 15. Das *ο μη πιστευων τω θεω* zeigt klar, dass im Gegensatz dazu (also in dem *ο πιστευων εις τ. υιον τ. θ.*) ein Glaube gedacht ist, der dadurch entsteht, dass man dem Gotteszeugnis Glauben schenkt und dadurch Gott für wahrhaftig erklärt, während, wenn man ihm diesen Glauben verweigert (bem. die subj. Negation), man Gott, der dies Zeugnis ablegt, zum Lügner gemacht hat (vgl. 1, 10) und, so lange man im Unglauben bleibt, beständig macht (bem. das Perf.), weil man thatsächlich ungläubig geblieben ist (bem. die obj. Negation) mit Bezug auf sein v. 9 erwähntes Zeugnis. Diese scheinbare Rückkehr zu v. 9 soll nur erklären, warum die Aussage über das Zeugnis, das man in seinem Innern hat, auf den Gläubigen beschränkt wurde; denn dass ein solcher Frevler an Gott es nicht haben kann, erhellt aus dem, was sofort über dies Zeugnis gesagt wird. — **v. 11.** *κ. αυτη εστιν*) vorausweisend, wie 1, 5. Gemeint ist aber wieder nicht das Gotteszeugnis v. 9, sondern das Zeugnis, das nur der Gläubige in seinem Innern hat, indem ewiges Leben (bem. das nachdrückliche Voranstehen des Objekts), wie es der Gläubige unmittelbar besitzt (Joh. 6, 40. 47), Gott selbst uns (den Gläubigen) gegeben hat, der es ja dem nicht geben wird, der ihn zum Lügner macht. Das noch von *οτι* abhängige *και* führt die Begründung fort, sofern dies Zeugnis ein Zeugnis für die Gottessohnschaft Jesu ist, weil das Leben, das uns Gott gegeben, in dem Sohne begründet ist (Joh. 3, 15), der wegen seines einzigartigen Verhältnisses zum Vater im Besitz dieses Lebens ist (Joh. 5, 26. 6, 57) und darum dasselbe vermitteln kann. — **v. 12.** *ο εχων τ. υιον*) Nur wer in Jesu den gottgleichen Sohn erkennt, der hat den Sohn, schaut in ihm den Vater (Joh. 14, 9) und hat, weil dieses Gottschauen an sich schon das ewige Leben ist (Joh. 17, 3), das wahre Leben. In der antithetischen Parallele entspricht der Hinzufügung von *του θεου* die Voranstellung von *την ζωην*, weil Gott doch zuletzt die Quelle des Lebens ist (Joh. 5, 26), das man in und mit dem Sohne empfängt, und darum der es nicht haben kann, der Gott zum Lügner macht (v. 11). Hat aber der Gläubige bereits das wahre Leben, so ist damit die denkbar höchste Gewähr der Heilsgewissheit gegeben, da für ihn die Entscheidung über Leben und Tod, Heil und Verderben bereits eingetreten, wie für den, der im Lieben der vollen Gottesgemeinschaft gewiss wurde (4, 16 ff.).

---

13 *Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον,*
τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. 14 *καὶ αὕτη*
ἐστὶν ἡ παρρησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα
κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν. 15 *καὶ ἐὰν οἴδαμεν ὅτι*
ἀκούει ἡμῶν, ὃ ἐὰν αἰτῶμεθα, οἴδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα

5, 13—21. Der Briefschluss. — *ταυτα*) geht auf v. 11f., da nur das dort Geschriebene ihnen zum vollen Bewusstsein bringen kann (*ινα ειδητε*, vgl. 2, 29), dass sie, an die er schreibt, ewiges Leben haben (bem. die Betonung des *αιων.* durch die gesperrte Stellung), weil sie, wie das nachdrücklich an den Schluss gestellte *τοις πιστευουσιν* (*εις το ονομα*, wie Joh. 1, 12. 2, 23, synonym mit *τω ονομ.* 3, 23) sagt, eben die Gläubigen sind, von denen er v. 10f. gesagt, dass sie das Zeugnis in sich haben, das in der Erfahrung des mit dem Glauben unmittelbar gegebenen ewigen Lebens besteht. Damit beginnt aber der Briefschluss, weil auf diese Gewissheit die durch 3, 7—24 eingeleitete Haupterörterung des Briefes (4, 1—5, 12) hinauswollte. Freilich ist hier nur noch vom Glauben die Rede; aber zum Lieben muss ja immer wieder ermahnt werden (3, 18. 4, 7. 11), wenn dasselbe die Gewähr der Heilsgewissheit sein soll, während der Glaube sie in dem mit ihm unmittelbar gegebenen Heilsbesitz schon in sich selber trägt. — **v. 14** setzt ohne weiteres voraus, dass mit dem Bewusstsein dieses schon gegenwärtigen Heilsbesitzes die freudige Zuversicht im Verkehr mit Gott, von der die Haupterörterung 3, 21 ausging, gegeben ist; denn das *και* knüpft, als ob von ihr schon die Rede gewesen wäre, nur noch eine nähere Bestimmung über sie an, auf die das *αυτη*, wie v. 11, vorausweist. Danach besteht dieselbe (d. h. sie wird erprobt) in der auch 3, 22 damit stets verbundenen Gebetserhörung. In der 1. pers. plur. schliesst sich der Verf. fortan mit den Lesern zusammen, in denen er voraussichtlich den nach v. 13 intendierten Zweck erreicht hat. Bem. den bedeutungslosen Wechsel des *αιτεισθαι* mit *αιτειν* (3, 22), wie Jak. 4, 2f. vgl. mit 1, 5f., Joh. 15, 7. 16, 26 vgl. mit 15, 16. 16, 23f. Der Zusatz *κατα το θελημα αυτου* (2, 17) enthält keine beschränkende Bedingung der verheissenen Erhörung, sondern nur die selbstverständliche Voraussetzung derselben, wonach der erhörlich Betende ein solcher ist, der in allem Gottes Willen thut (3, 22) und so auch seinem Willen gemäss betet. Zu *ακουειν* c. gen. vom empfänglichen Hören (4, 5f.), das beim Gebet das Erhören einschliesst, vgl. Joh. 9, 31. 11, 41f. — **v. 15** löst die scheinbare Schwierigkeit, dass v. 14 mit der *παρρησια* die Erhörung selbst (und nicht bloss die Gewissheit der Erhörung) identifiziert zu werden scheint. Die inkorrekte Verbindung des *εαν* mit dem Indic. *οιδαμεν* soll wohl die Korrespondenz mit dem folgenden *οιδαμεν* noch nachdrücklicher hervortreten lassen. Dieser Bedingungssatz nimmt nämlich lediglich den Begriff der *παρρησια* auf, die eigentlich darin besteht, dass wir wissen, wie Gott

ἃ ᾐτήκαμεν ἀπ᾿ αὐτοῦ. 16 ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρ-

---

uns erhört, was immer wir bitten (vgl. zur Sache Joh. 11, 42); aber dies Wissen ist unmittelbar identisch mit dem Wissen, dass wir das Erbetene stets bereits besitzen. Darum steht das *εχομεν* mit Nachdruck voran, und werden die *αιτηματα* (I Reg. 3, 5. Dan. 6, 7. 13) noch ausdrücklich erläutert durch *α ητηκαμεν* (bem. die Rückkehr zum Act.). In der scheinbaren Tautologie liegt wirklich die erwartete Lösung; denn das Erbetene, das, wenn wir es erbitten, uns doch eben noch mangelt, verwandelt sich für die Gebetszuversicht stets unmittelbar in ein (mittels der Gewissheit der Erhörung ideell) Besessenes, so dass jene Zuversicht unmittelbar mit der Gebetserhörung identifiziert werden kann. Das *απ αυτου* gehört zu *εχομεν*, wie 2, 20 (vgl. 2, 27. 3, 22). — **v. 16** zeigt, warum der Verf. noch einmal auf die Bewährung der Heilsgewissheit in der Gebetserhörung zu sprechen kam (v. 14f.), weil man kraft derselben sogar die durch die Sünde eingetretene Störung des Heilsbesitzes beim andern, wo dieser sie nicht selbst auf dem 1, 9. 2, 1f. gewiesenen Wege aufhebt, seinerseits aufheben kann, wenn auch nicht ohne Ausnahme. Die Verbindung des Verb. mit dem subst. verb. (*αμαρτ. αμαρτ.*, wie Lev. 5, 6. Ezech. 18, 24) dient nur dazu, diese Ausnahme auszuschliessen; denn nur von dem Falle soll zunächst gesprochen werden, wenn einer seinen Bruder eine Sünde begehen sieht, die nach seinem Urteil (bem. die subj. Negation) keine Sünde zum Tode (*προς θανατον*, wie Joh. 11, 4, zur Sache vgl. Num. 18, 22. Hebr. 10, 26ff.) ist. Da nur die definitive Glaubensverweigerung zum unwiderruflichen Tode führt (Joh. 8, 24), so kann die Todsünde nur der Abfall vom Glauben (vgl. 2, 19) oder (was nach allen Ausführungen des Briefes ohne einen solchen gar nicht eintreten kann) der prinzipielle Libertinismus sein. Wo diese Todsünde nicht begangen, da setzt der Verf. als selbstverständlich voraus, dass der christliche Bruder, sobald er seinen Bruder sündigen sieht, für ihn bitten wird, damit Gott in ihm Erkenntnis seiner Sünde (1, 8) und gläubiges Verlangen nach der Sündensühne in Christo (2, 1f.) wirke. Ist nun der Gläubige der Erhörung seines Gebetes gewiss (v. 15), so wird er dem Bruder durch seine Fürbitte Leben geben (vgl. Jak. 5, 20), d. h. er wird dadurch die göttliche Gnadenwirkung herbeiführen, durch welche der Bruder in den Heilsstand gelangt (v. 11f.), in dem er in vollem Sinne doch noch nicht gewesen sein kann, wenn er überhaupt noch sündigt. Das *τοις αμαρτανουσιν* ist eine inkorrekte Apposition zu *αυτω*, welche die Absicht hat, den Gedanken dahin zu verallgemeinern, dass dies überhaupt nur eintreten kann bei solchen, welche (d. i. wenn sie) nicht zum Tode gesündigt haben, worüber das Urteil des einzelnen (vgl. *εαν τις ιδη κτλ.*) auch irren kann. Daher folgt noch einmal die ausdrückliche Aussage, dass es eine Sünde zum Tode

τία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. 17 *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.*

18 *οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλὰ ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.* 19 *οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν,*

---

giebt (bem. das vorantretende *εστιν* mit Verbalbedeutung, vgl. Joh. 5, 45), von der er nicht rede. Zu *ινα* vgl. 3, 11. 23. 4, 21, zu *ερωτηση* Joh. 4, 40. 14, 16. In der Verheissung, die er solchem Bitten gegeben, lag indirekt die Aufforderung, dass man bitten solle; eine solche spricht er für diesen Fall nicht aus, weil das Gebet unerhörbar wäre (vgl. Hebr. 6, 4 ff.). Das auf das grammatisch zunächst stehende Subjekt bezogene *εκεινης* zeigt, dass dem Verf. die Sünde, die nicht zum Tode führt, doch das Hauptsubjekt ist, dass er jener nur als eines Ausnahmefalls gedenkt, in dem man es sich selbst zuzuschreiben hat, wenn eine Bitte unerhört bleibt. — **v. 17.** *πασα αδικια*) vgl. 1, 9. Da jede Abweichung von dem normalen gottwohlgefälligen Wesen, der *δικαιοσυνη* (2, 29. 3, 7), Sünde ist und es darunter auch Sünde giebt, die thatsächlich nicht Todsünde ist (bem. die objektive Negation), so bleiben der Fälle immer noch genug übrig, wo jene der Fürbitte gegebene Verheissung statt hat.

5, 18—20. *οιδαμεν*) vgl. 3, 2. 14. Der empirischen Thatsache gegenüber, von der v. 16 f. ausging, dass ein solches Sündigen oft genug vorkommen wird, verwahrt der Verf. seine Grundanschauung, wonach bei jedem, der in vollem Sinne ein aus Gott Gezeugter (bem. das part. perf.) ist, dieser Fall nicht vorkommt (3, 9). Das *αλλα* ist nicht mehr von *οτι* abhängig, weil es der Sache nach den Grund der eben ausgesprochenen Gewissheit enthält. Absichtsvoll unterscheidet der Verf. das part. aor. *γεννηθεις* von dem part. perf. *γεγεννημενος*: wer einmal aus Gott gezeugt ist, der bewahrt sich selbst (*τηρει εαυτον*, wie Jak. 1, 27) vor jeder feindseligen Macht, welche jene Gotteswirkung aufheben könnte, und wird dadurch eben ein solcher, welcher durch sie dauernd bestimmt ist. Die einzige gottfeindliche Macht, die dies thun will, ist aber der Teufel (*ο πον.*, wie 2, 13), und dieser ist der Selbstbewahrung des aus Gott Gezeugten gegenüber so ohnmächtig (vgl. Jak. 4, 7), dass er ihn auch nicht einmal anrühren kann (*απτεται*, vgl. Psal. 105, 15. Sach. 2, 12), geschweige denn irgendwie schädigen. Zur Sache vgl. Joh. 14, 30. — **v. 19.** *οιδαμεν*) nimmt das *οιδαμεν* v. 18 auf, um zu konstatieren, dass das dort Gesagte auf ihn und die Leser zutreffe, die ja nach 4, 4. 6 aus Gott her (also *γεγεννημενοι*) sind, während von der gottfeindlichen Welt in ihrer Gesamtheit (*ο κοσμος ολος*, vgl. 2, 2) das Gegenteil gilt. Die zweite Vershälfte bringt, wie die von v. 18, zu der sie einen Gegensatz bildet, einen selbständigen Satz. Bei der Welt kommt ein Anrühren des Teufels gar nicht mehr in Frage, weil sie ganz und gar in seiner Gewalt liegt, ihr

καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. 20 *οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ*

---

machtlos dahingegeben ist. — **v. 20.** *οιδαμεν δε*) erläutert mit dem näherbestimmenden *δε*, wiefern wir das v. 19 Gesagte wissen können trotz der v. 16f. erörterten, damit scheinbar im Widerspruch stehenden Fälle. Das *ηκει* (Joh. 8, 42) entspricht dem damit verbundenen Perf. *δεδωκεν* und bezeichnet daher nicht die Thatsache seiner Menschwerdung, sondern sein Gekommensein und Dasein als die Ursache davon, dass uns dauernd die Fähigkeit der Gotteserkenntnis verliehen ist. Zu *διανοια* im Sinne von Erkenntnisvermögen vgl. Prov. 2, 10. Eph. 4, 18, zu *ινα* als reine Umschreibung des inf. epexeg. (wie hier noch ausdrücklich durch den damit verbundenen Ind. angedeutet) Joh. 17, 3. Dass Gott *ο αληθινος* schlechthin heisst, erklärt sich nur daraus, dass sofort auch der Sohn Gottes, in dem sein Wesen offenbar (und darum erkennbar) geworden, ebenfalls als der, welcher diesem Wesen wirklich und vollkommen entspricht, bezeichnet werden soll. — *και*) beginnt wie das *και* v. 19 einen selbständigen, nicht mehr von *οτι* abhängigen Satz; denn dass wir mit unserm ganzen Sein in Christo wurzeln (3, 6), ist die unmittelbare Thatsache christlicher Erfahrung, die dem Bewusstsein von der Ermöglichung der Gotteserkenntnis durch ihn zur Seite tritt. Das *εν τω υιω αυτ.* kann nur Apposition zu dem *εν τ. αληθ.* sein, da der ohnehin harte Wechsel der Bedeutung von *εν* (auf Grund von, durch Vermittlung) gegen allen johanneischen Sprachgebrauch wäre. Eben darum ist ja Gott vorher nicht *ο αληθ. θεος* (wie Joh. 17, 3), sondern *ο αληθ.* genannt, um den Sohn, in dem wir sind, wenn wir in ihm Gott selber erkennen und haben, nun auch mit ganz demselben Prädikat zu bezeichnen. Um die Berechtigung dieser Identifizierung sicherzustellen, wird eben noch das *ουτος εστιν κτλ.* hinzugefügt. Dasselbe kann nämlich nur auf Christum gehen, da es, auf Gott bezogen, zumal, wenn derselbe schon zweimal, und zwar unter Voraussetzung der Selbstverständlichkeit dieses Ausdrucks, als der Wahrhaftige schlechthin bezeichnet ist, eine unerträgliche Tautologie wäre. Dass er als der wahrhaftige Gott bezeichnet ist, hat keine Schwierigkeit in einem Zusammenhange, in welchem er als der Vermittler der Gotteserkenntnis dadurch bezeichnet ist, dass man in ihm den Wahrhaftigen selbst hat, wird aber dadurch zur Notwendigkeit, dass das Prädikat *ζωη αιωνιος*, d. h. der Vermittler ewigen Lebens zu sein, nach Joh. 11, 25. 14, 6 nur von Christo ausgesagt sein kann. Da er es aber ist, sofern er die Gotteserkenntnis vermittelt (Joh. 17, 3), so hat sich in uns, die wir in ihm sind, die durch ihn gebrachte Möglichkeit der Gotteserkenntnis und darum der v. 19 in Anspruch genommene Heilsstand verwirklicht. Bem., wie der zuletzt wieder an seinen Eingang (v. 13) anknüpfende Briefschluss zugleich in

αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

21 τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων.

ΙΩΑΝΟΥ Β.

1 Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς,
οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ

---

den Anfang (1, 1f.) und das Ende (v. 11f.) des eigentlichen Briefes zurückgeht.

5, 21. τεκνια) wie 2, 1. Abschied nehmend ermahnt er sie, fortan, wenn er nicht mehr zu ihnen redet, in jedem einzelnen Falle (bem. den imp. aor.) sich selbst zu bewahren (bem. das absichtsvolle φυλ. εαυτα statt des Med. II Petr. 3, 17). Als ειδωλα bezeichnet er im Gegensatz zu dem wahrhaftigen Gott v. 20 (vgl. I Thess. 1, 9) die Wahngebilde von Gott, die in dem Gesichtskreis des Verf. liegen, sei es der antichristlichen Irrlehre, die Gott nicht in dem fleischgewordenen Sohne erkennen will, sei es derer, die ihre Gotteserkenntnis mit einem Mangel an Bewährung in der Gerechtigkeit und insbesondre im Lieben, oder gar mit prinzipiellem Libertinismus vereinbar halten.

---

v. 1—3. Der briefliche Eingang. — ο πρεσβυτερος) schlechthin, kann nur vom Lebensalter verstanden werden (vgl. Gen. 18, 11. I Petr. 5, 5. I Tim. 5, 1) und bezeichnet den letzten Vertreter einer älteren Generation der jüngeren gegenüber (vgl. I Joh. 2, 1). Die unbenannte, nur als erwählte (im Sinne von I Petr. 5, 13) charakterisierte Hausherrin (κυρια, wie Gen. 16, 4. II Reg. 5, 3) ist offenbar eine Gemeinde, die nur als Ganzes von den Gemeindegliedern als ihren Kindern (bem. das maskulinische ους und dazu Gal. 4, 9) unterschieden wird, weil in dem Punkte, um den es sich in dem Briefe handelt, sehr wohl die Gemeinde im ganzen sich anders verhalten kann als einzelne ihrer Glieder. Das betonte εγω bildet einen Gegensatz zu solchen, die sich um Einfluss in der Gemeinde bewerben (v. 7), aber nicht in wahrhafter Liebe (εν αληθ., wie I Joh. 3, 18), die sich bei ihm schon darin zeigt, dass alle wahren Christen sie teilen. Dieselben werden mit Anspielung darauf charakterisiert als diejenigen, welche die Wahrheit (natürlich im objektiven Sinne, wie I Joh. 2, 21) erkannt haben, und zwar so, dass sie dieselbe dauernd besitzen (bem. das part. perf., wie I Joh. 2, 3). Dass diese alle mit dem Apostel die (ausschliesslich männlichen) Kinder der Hausherrin lieben (ohne dass sie selbst

πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, 2 διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. 3 ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

4 ἐχάρην λίαν ὅτι εὕρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπα-

---

erwähnt wird), zeigt deutlich, dass es die Glieder einer im ganzen noch an der Wahrheit festhaltenden Gemeinde sind. Daher wird auch v. 2 als Motiv dieser Liebe (*δια* c. acc., wie 40 mal im Evang.) der ihnen mit dem Apostel und allen wahren Christen gemeinsame Wahrheitsbesitz bezeichnet, und zwar als ein dauernder, sofern die Wahrheit in ihnen nicht nur ist (wie I Joh. 2, 4), sondern bleibt (I Joh. 2, 24); denn im Lichte dieser Wahrheit erkennen sich ja die Glieder der Gemeinde des Lichtes, aber auch nur diese, als Brüder (I Joh. 2, 9 f.). Mit dem *και* löst sich in hebraistischer Weise (vgl. Joh. 1, 32. 5, 44 und oft in der Apok.) die Partizipialkonstruktion auf, um noch nachdrücklicher hinzuzufügen, dass inmitten (*μετα*, wie I Joh. 2, 19. 4, 17) des Kreises, dem alle wahren Christen, wie die angeredete Gemeinde, angehören, die Wahrheit für immer ihre Stätte hat (*εσται εις τον αιωνα*, vgl. Joh. 14, 16), also auf ihr *μενειν εν* gerechnet werden kann; denn die Gemeinde des Lichtes als solche (I Joh. 2, 8) besitzt die Wahrheit unverlierbar, wenn auch einzelne sie verlieren und damit aus ihr ausscheiden. — v. 3. *εσται μεθ ημων*) nimmt in Form eines selbständigen Satzes, der v. 1 zur blossen Adresse herabsetzt, die Zusicherung des v. 2 auf an Stelle des gewöhnlichen Segenswunsches, die nun natürlich ebenso nicht nur den Lesern, sondern allen wahren Christen gilt. Denn mit dem Wahrheitsbesitz wird ihnen ja die Fülle göttlicher Gnade (Joh. 1, 16 f.), das göttliche Erbarmen (Jud. 2) und der Friede, wie ihn Jesus bei seinem Abschiede verhiess (Joh. 14, 27), zu teil. Alle drei werden in gleich unmittelbarer Weise (*παρα*, 25 mal im Evang.; hier wiederholt) von Gott und Christo abgeleitet, die ausdrücklich in ihrem Verhältnis als Vater und Sohn hervorgehoben werden, in welchem sie für die Bekenner der Wahrheit in Betracht kommen. Das *εν* sagt noch ausdrücklich, dass die Teilnahme an jenen Heilsgütern beruht in ihrem Wahrheitsbesitz und der daraus folgenden Liebe (v. 1 f.). Beides steht artikellos, weil es sich nur um Wahrheit und Liebe handelt, wie sie als solche das Wesen des Christenstandes ausmachen.

v. 4—7. Die Bitte. — *εχαρην*) vgl. Joh. 8, 56, durch *λιαν* verstärkt, wie Lc. 23, 8. Der Aor. blickt auf den Augenblick zurück, wo infolge von Mitteilungen, die er erhielt, sich ihm der erfreuliche (voraussichtlich noch jetzt andauernde) Befund ergab (bem. das Perf.), dass etliche Gemeindeglieder in Wahrheit (vgl. v. 1) dem empfangenen Gebot entsprechend (*καθως*, wie I Joh. 3, 3. 7) wandeln (wie I Joh. 2, 6). Zum Part. nach *ευρισκ.* vgl. Joh. 11, 17. Das partitive *εκ των τεκν.* (ohne *τινας*, wie Joh. 16, 17

τοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός. 5 καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινήν, ἀλλ' ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. 6 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ'

---

und oft in der Apok.) deutet in zarter Weise an, dass dasselbe nicht von allen gilt, ohne sich über die Zahl derer, von denen es nicht gilt, auszusprechen. Gemeint ist das Doppelgebot I Joh. 3, 23, das von Gott als dem Vater herrührt (*εντ. ελαβ. παρα*, wie Joh. 10, 18), sofern er sich als solcher in Christo offenbart hat (v. 3). — **v. 5.** *και νυν*) vgl. I Joh. 2, 18. 28, rein temporell im Gegensatz zu *εχαρην*, da Joh. jetzt die als *κυρια* v. 1 angeredete ganze Gemeinde bittet (*ερωτω*, vgl. I Joh. 5, 16), ihm die gleiche Freude zu machen. Dieser Gegenstand seiner Bitte liegt so sehr in dem Gegensatz des *ερωτω* zu dem *εχαρην*, dass er nicht ausgedrückt zu werden braucht, zumal der Verf., ehe er darauf näher eingeht, noch in einem Partizipialsatz ausdrücken will, warum er seine Ermahnung in die Form einer Bitte kleidet. Denn mit der Bitte, ihm die gleiche Freude zu machen, schreibt er ihnen nicht ein Gebot, das ein neues wäre. Bem. die absichtsvolle Wortstellung und vgl. zu dem *ως* das *ως εν κρυπτω* Joh. 7, 10. Das Gebot, das wir von Anfang hatten (als Gegensatz zu dem neuen, wie I Joh. 2, 7) wird bezeichnet als das Gebot der Bruderliebe nach I Joh. 3, 11. 23; denn wie die 1. pers. plur. zeigt, hängt das *ινα* nicht von *ερωτω σε* ab, sondern ist, dem *ειχομεν* entsprechend, Expositionssatz zu *εντολην γραφων*. An ihre auf dem alten Gebot der Bruderliebe beruhende Liebe appelliert er, wenn er sie bittet, ihm Freude zu machen. — **v. 6.** *και αυτη εστιν*) vorausweisend, wie I Joh. 3, 23. 5, 4. 11. 14, kann nun eine nähere Erläuterung über den v. 5 als selbstverständlich vorausgesetzten Inhalt seiner Bitte anknüpfen, wie daraus erhellt, dass Joh. nun zu dem *περιπατειν* übergeht, das ihm nach v. 4 solche Freude gemacht hat. Auch das *κατα τ. εντ. αυτ.* ist nur verständlich, wenn es auf das Gebot des Vaters v. 4 zurückblickt. Unmöglich aber kann die Liebe, welche in dem Wandeln nach seinen Geboten bestehen soll, die Bruderliebe (v. 5) sein; vielmehr muss die Liebe zu dem gemeint sein, um dessen Gebote es sich handelt (vgl. I Joh. 5, 3). Das zeigt auch die absichtsvolle Wiederaufnahme des *αυτη — εστιν*, in dem das selbstverständliche *αυτου* nach *εντολη* ebenso ausgelassen ist, wie das nach *αγαπη*. Hier wird, ganz wie I Joh. 3, 22f., die Mehrheit der Gebote in das eine zusammengefasst, worauf das *αυτη* vorausweist. Das mit Nachdruck dem *ινα* vorausgestellte *καθως ηκουσ. απ αρχης* bestimmt, wie v. 4, die Art des in diesem Gebot geforderten Wandels als ein der evangelischen Heilsbotschaft (I Joh. 2, 24. 3, 11) entsprechendes Wandeln in dem Gebot (*εν αυτη*), womit nur das Festhalten am Glauben an diese Heilsbotschaft gemeint sein kann, in den auch I Joh. 3, 23 zunächst die Summe der Gebote zusammen-

ἀρχῆς ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε, 7 ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον
εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον
ἐν σαρκί. οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.

8 βλέπετε ἑαυτούς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ ἠργασάμεθα, ἀλλὰ
μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε. 9 πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν
τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ,

---

gefasst wird. Der Plur. zeigt deutlich, dass die v. 5 angeredete *κυρια* eine Kollektivperson ist. — **v. 7.** *οτι*) begründet, woher gerade in diese Forderung alle Gebote zusammengefasst werden, aus dem Aufgetretensein (*εξηλθον εις τον κοσμ.*, vgl. I Joh. 4, 1) vieler Verführer (*πλανοι*, wie Mt. 27, 63, vgl. I Joh. 2, 26), welche Bezeichnung die subjektive Negation dadurch begründet, dass sie nicht das Bekenntnis I Joh. 4, 2 teilen. Das part. praes. *ερχομενον* (vgl. Joh. 6, 14) weist zeitlos auf den hin, der nach jenem Christenbekenntnis im Fleisch erscheint. Das *ουτος εστιν* (I Joh. 2, 22) weist, wie I Joh. 2, 18, darauf hin, dass in diesen Vielen der Verführer schlechthin und somit der Antichrist erschienen ist. Zu dem durch das Prädikat des Satzes bestimmten Numerus vgl. I Joh. 2, 25, wo ebenso das Genus attrahiert ist.

v. 8—11. Die Warnung. — *βλεπετε εαυτ.*) vgl. Mc. 13, 9: jeder einzelne soll auf sich selbst acht haben, damit sie nicht (dadurch, dass sie sich verführen lassen) zu Grunde richten (*απολεσητε*, wie Joh. 6, 39. 18, 9), was er und seine Mitarbeiter erarbeitet haben (*ηργασαμεθα*, vgl. Joh. 6, 27). Da der Lohn des Arbeiters nach Joh. 4, 36 darin besteht, dass er denen, an denen er gearbeitet, zum ewigen Leben verhilft, so sind die Leser es, die denselben davontragen (*απολαβητε*, vgl. Num. 34, 14), wenn sie die Arbeit ihrer Lehrer nicht zu Schanden machen, und zwar einen vollen (*πληρη*, vgl. Joh. 1, 14), wie er mit dem vollen Heilsbesitz gegeben ist (vgl. I Joh. 3, 2), im Gegensatz zu dem, was sie ja bisher schon durch diese Arbeit empfangen haben. — **v. 9.** *προαγων*) wie Sir. 20, 26, nur hier, wie gewöhnlich, intransitiv gewandt. Wie der Verf. über diesen (angeblichen) Fortschritt urteilt, zeigt das damit verbundene *κ. μη μενων*, welches denselben als ein Nichtverbleiben (bem. die subj. Neg.) in der Lehre von Christo (gen. obj.) beurteilt. Weil nur die wahre Lehre von Christo lehrt, dass sich Gott in ihm vollkommen offenbart hat, so hat der, der nicht in ihr bleibt, Gott überhaupt nicht. Im Gegensatz heisst diese Lehre absichtlich die Lehre schlechthin, und wird nach I Joh. 2, 23 hervorgehoben, dass man in ihr den Vater hat, weil sich Gott in Christo eben als den Vater offenbart hat, und dass man damit dann auch erst den Sohn hat, weil jeder, der in ihm nicht den gottgleichen Offenbarer des Vaters sieht, ihn nicht erkennt, man mag sonst von Christo lehren, was man will. Zu dem nachdrücklichen *ουτος* (dieser und kein

οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει. 10 εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν, καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε· 11 ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς.

12 πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη ᾖ. 13 ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

---

andrer) vgl. Joh. 6, 46. 7, 18. 15, 5. — **v. 10.** *ει τις*) wie Apok. 11, 5, hier ganz notwendig, weil der Verf. nicht über die Folgen eines möglichen Falls meditiert, sondern eine Vorschrift für den thatsächlich vorkommenden Fall giebt, dass einer (ein reisender Lehrer) zu ihnen kommt (*ερχ. προς* wie Joh. 14, 18. 28) und die v. 9 besprochene Lehre nicht bringt (*φερ.* wie Joh. 18, 29). Bem. die objektive Negation, welche das Verbum, aber nicht den gesetzten Fall verneint, wie Apok. 20, 15. Das *μη λαμβ.* (Joh. 19, 27) bezeichnet, wie das *εις οικιαν* (Mc. 6, 10) zeigt, die Versagung der Gastfreundschaft, und selbst der Abschiedsgruss, auf den hier das *χαιρειν* (Jak. 1, 1) gehen muss, soll dem von der Schwelle Abgewiesenen nicht mitgegeben werden, weil derselbe ihn als christlichen Bruder legitimieren würde und man durch diese seine Anerkennung nach **v. 11** Gemeinschaft machen würde (*κοιν.*, wie I Petr. 4, 13) mit seinen bösen Werken (vgl. I Joh. 3, 12), die eben darin bestehen, dass er unter dem Scheine, christliche Lehre zu bringen, andre verführt (v. 7). Zur Sache vgl. Mt. 18, 17.

v. 12f. Der Briefschluss. — *εχων*) c. inf., wie Joh. 8, 26. 16, 12: obwohl ich vieles zu schreiben hatte, beschloss ich. Das *εβουληθην* (Jud. 5) ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gedacht. Zu dem *δια χαρτου* (Jerem. 36, 23) *κ. μελανος* (II Kor. 3, 3) ist ein dem *γραφειν* zu entnehmender allgemeinerer Begriff (mitteilen) zu ergänzen. Das im Gegensatz dazu stehende (persönliche) Zu-ihnen-kommen (Joh. 6, 21. 25) wird mit *ελπιζω* eingeführt, weil es ja nicht unmittelbar, wie jenes, in seiner Macht stand. Zu *στομα προς στομα* vgl. Num. 12, 8. Das *πεπληρωμενη* (I Joh. 1, 4) geht hier darauf, dass sich mit der Freude an dem Segen, den er ihnen bringt, die Freude, sie wiederzusehen, verbindet. — **v. 13.** *ασπαζ. σε*) vgl. I Petr. 5, 13. Die Kinder der erwählten (v. 1) Schwester können nur die Glieder der Schwestergemeinde sein, aus welcher der Brief kommt.

ΙΩΑΝΟΥ Γ.

*1 Ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν
ἀληθείᾳ. 2 ἀγαπητέ, περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ
ὑγιαίνειν, καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή. 3 ἐχάρην γὰρ λίαν,
ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς
σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς. 4 μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χα-
ράν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα.*

---

v. 1—4. Der briefliche Eingang. — *ο πρεσβ.*) wie II Joh. 1. Das *αγαπητω* (vgl. I Joh. 2, 7), das v. 2. 5. 11 in der Anrede wiederkehrt, wird dadurch noch bedeutsamer gemacht, dass, wie II Joh. 1, sein Lieben als ein wahrhaftes bezeichnet wird. — **v. 2** folgt, wie II Joh. 3, ein selbständiger Segenswunsch, durch den v. 1 zur blossen Adresse herabgesetzt wird. — *περι παντων*) mit Nachdruck vorangestellt, gehört zu *ευοδουσθαι* (Prov. 17, 8. 28, 13). Er erfleht ihm (*ευχ.*, wie Jak. 5, 16) Wohlergehen in jeder Beziehung und insbesondere Gesundheit. Das *κ. υγιαινειν* (Gen. 29, 6. 37, 14) hebt aber nur wie parenthetisch ein einzelnes Moment aus diesem allseitigen Wohlergehen hervor, da das begründende *καθως* (I Joh. 2, 6) ja an das *ευοδ.* anknüpft. Es involviert das grösste Lob seines geistlichen Lebens, dass er ihm kein grösseres Wohlergehen erflehen kann, als das, was seine Seele bereits geniesst. Das Subj. steht nachdrücklich am Schlusse im Gegensatz zu *περι παντων*. — **v. 3** begründet dieses Lob durch die grosse Freude, die er empfand, so oft Brüder kamen (bem. das part. imp.) und in betreff seiner der Wahrheit Zeugnis gaben (*μαρτ. τ. αληθ.*, wie Joh. 5, 33), was wohl einen Gegensatz involviert gegen Verleumdungen, die man wider ihn ausstreute. Daher wird es noch ausdrücklich dadurch erläutert, dass ihr Zeugnis genau der Art entsprach, wie er in Wahrheit, d. h. wirklich (vgl. II Joh. 4) wandle. Über die Beschaffenheit seines Wandels ist damit noch nichts Positives ausgesagt. Dasselbe liegt vielmehr nur indirekt in **v. 4**; denn wenn er keine grössere (bem. die aus der poetischen Sprache überkommene doppelte Komparationsform) Freude kennt, als die, von seinen Kindern zu hören, dass sie (*ακουω* c. part., wie Joh. 1, 37) in der Wahrheit wandeln, so wird eben die sehr grosse Freude v. 3 eine solche gewesen sein. Die Konstruktion ist ganz wie Joh. 15, 13, nur dass statt des vorausweisenden *ταυτην*: *τουτων* steht, weil das, was der Expositionssatz mit *ινα* bringt, ein vielfach sich wiederholendes ist. Das *τα εμα τεκνα* bezeichnet hier (anders als I Joh. 2, 1) seine geistlichen Kinder, d. h. die von ihm Bekehrten. Das Wandeln in der Wahrheit geht wohl nach II Joh. 6 vorzugsweise auf das Festhalten der von ihm überkommenen wahren Lehre.

5 ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφούς, καὶ τοῦτο ξένους, 6 οἳ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ. 7 ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθον μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν. 8 ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους, ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.

---

v. 5—8. Die reisenden Missionare. — *πιστον*) vgl. I Joh. 1, 9. Das neutr. adj. steht statt des Adv., weil das Thun, um das es sich handelt, durch einen Relativsatz eingeführt wird, in welchem, dem Praes. *ποιεις* entsprechend, der conj. aor. nur, wie Joh. 1, 33, das fut. exactum vertreten kann: treu, d. h. der Erwartung entsprechend, welche dein früheres Verhalten (v. 6) erweckt, handelst du in dem, was irgend du gethan haben wirst (*εργαση*, wie II Joh. 8) gegen die Brüder, die der Art. als die ihm bekannten nur bezeichnen kann, wenn sie die Briefüberbringer waren. Das *κ. τουτο* (und zwar, wie I Kor. 6, 6) hebt hervor, dass solches Thun um so anerkennenswerter ist, wenn es gegen Fremdlinge (II Sam. 12, 4. Hiob 31, 32) geübt wird, die nicht seiner Gemeinde angehören. — **v. 6** zeigt zunächst, worauf sich die in dem *πιστον* angedeutete Erwartung gründet. Die reisenden Missionare waren schon einmal in der Gemeinde des Cajus gewesen und hatten danach vor (*ενωπιον*, wie Joh. 20, 30) voller Gemeindeversammlung (*εκκλησιας*, wie Mt. 18, 17), also in grösstmöglichster Öffentlichkeit Zeugnis abgelegt für (*μαρτ.* c. dat., wie v. 3) die von ihm bewiesene Liebe (bem. das voranstehende *σου*). Dagegen bezeichnet das *καλως ποιεις* (c. part., wie II Petr. 1, 19) das nach seinem früheren Verhalten zu erwartende Thun (v. 5) als ein treffliches, löbliches (Jak. 2, 8. 19), das er jetzt wieder zeigen wird, wenn er jene weiter befördert haben wird (bem. wie auch hier das part. aor. das fut. exact. vertritt). Zu dem *προπεμπειν* (Tit. 3, 13) gehört die Ausrüstung zur Weiterreise, event. teilweise Begleitung auf derselben; es setzt die vorgängige Gastfreundschaft als selbstverständlich voraus. Das *αξιως του θεου* (I Thess. 2, 12) zeigt, dass es Boten des Evangeliums sind, in denen man nach Mt. 10, 40 Gott selbst aufnimmt. — **v. 7.** *υπερ γαρ του ονομ.*) vgl. Röm. 1, 5. Der Art. kann nur demonstrativ auf *θεου* zurückweisen, dessen Name durch die Verkündigung der Heilsbotschaft verherrlicht wird (Joh. 17, 6). Zu *εξηλθον* vgl. I Joh. 4, 1. Weil sie nach dem Gebote Christi Mt. 10, 8 von den Heidnischen (*εθνικ.*, wie Mt. 5, 47), denen sie das Evangelium bringen, und von deren Lebeussitte sie sich doch streng geschieden halten müssen, nichts nehmen (bem. die subj. Negat.), sind sie der Unterstützung ebenso bedürftig wie nach dem Zweck ihrer Reise würdig. — **v. 8.** *ημεις ουν*) Darum sind wir, die wir ihre Brüder sind (v. 5), verpflichtet (*οφειλομεν*, wie I Joh. 2, 6. 3, 16), sie gastlich aufzunehmen. Bem. das an *μηδεν λαμβ.* anspielende *υπολαμβανειν*. Der Alte schliesst sich selbst in diese Ver-

9 ἔργαψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ. ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν
Διοτρεφὴς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. 10 διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω,
ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν
ἡμᾶς, καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται
τοὺς ἀδελφούς, καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκ-
κλησίας ἐκβάλλει. 11 ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακόν, ἀλλὰ τὸ

---

pflichtung ein, da es sich nur um das Verhältnis eines christlichen Bruders zum andern handelt. Zu *τους τοιουτους* vgl. I Kor. 16, 16. 18. Das *συν* in *συνεργοι* geht auf die Missionare, so dass *τη αληϑ.* dat. comm. zu *γινωμεϑα* ist, statt des *εις* II Kor. 8, 23. Kol. 4, 11: damit wir (durch solche Unterstützung ihrer Arbeit) Mitarbeiter werden der Wahrheit zu gut.

v. 9—12. Diotrephes und Demetrius. — *τη εκκλησια*) natürlich des Cajus. Gemeint ist wohl unser zweiter Brief. Das *αυτων* geht auf das kollektive *εκκλ.* Wenn Diotrephes in ihr die oberste Autorität zu erlangen strebte (*φιλοπρωτευων*), muss er schon irgend eine amtliche Stellung gehabt haben. Das Praes. *επιδεχεται* geht auf sein bereits wiederholt erprobtes, also grundsätzliches Verhalten, wonach er den Apostel (in seinen Sendboten, Briefen etc.) nicht annahm, also auch den erwähnten Brief der Gemeinde vorenthalten haben würde, wenn der Verf. ihn in seine Hände gelegt hätte. — **v. 10.** *δια τουτο*) vgl. I Joh. 3, 1. 4, 5. Das *εαν ελϑω* weist auf den II Joh. 12 gehofften und auch hier immer noch hypothetischen Besuch, bei dem er aber, wenn es dazu kommen sollte, die Gemeinde daran erinnern will (*υπομνησω*, vgl. Joh. 14, 26), wie das Thun dessen gewesen sei, durch den sie sich tyrannisieren lässt (bem. das betont gestellte *αυτου*). Dieses sein Thun charakterisiert der Apostel schon jetzt dadurch, dass er mit bösen Worten (*πονηρ.*, wie I Joh. 3, 12. II Joh. 11), d. h. mit verleumderischer Nachrede ihn verschwatzt. Der Ausdruck (vgl. das Subst. *φλυαρος* IV Makk. 5, 10. I Tim. 5, 13) deutet darauf hin, dass es leeres, jedes auch nur scheinbaren Grundes entbehrendes Gerede ist. Durch das Dazwischentreten des subordinierten Partizipialsatzes *μη αρκουμενος* (vgl. II Makk. 5, 15. Hebr. 13, 5) löst sich die Partizipialkonstruktion auf, und es tritt ein selbständiger Hauptsatz ein, dessen beide Teile durch *ουτε — και* (Joh. 4, 11) verbunden sind. Er für seine Person nimmt die Brüder nicht auf (vgl. I Makk. 12, 8), was an sich schon ein unbrüderliches Verhalten ist. Wenn er solche, die es wollen, daran hindert und sie sogar exkommuniziert (*εκβαλλει*, vgl. Joh. 9, 34f.), von welcher terroristischen Massregel vielleicht auch Cajus bereits betroffen war infolge seines v. 6 geschilderten Verhaltens, so muss es ihm gelungen sein, die Gemeinde zu tyrannisieren (vgl. v. 9). Lieblosigkeit und Herrschsucht sind also die Eigenschaften, die in den bösen Werken des Diotrephes zur Erscheinung kommen. — **v. 11.** *μιμου*) vgl. Sap. 4, 2. 15, 9.

ἀγαθόν. ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν· ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν. 12 Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν.

13 πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν, 14 ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν, καὶ στόμα

Obwohl an das Verhalten des Diotrephes anknüpfend, dessen Nachahmung der Apostel von Cajus sicher nicht befürchtete, geht doch die Ermahnung zu dem ganz allgemeinen Gegensatz des *κακον* und *αγαθον* (vgl. Psal. 37, 27) über, um beides auf seinen tiefsten Grund zurückzuführen, der dem Gläubigen keine Wahl mehr lässt. Das *αγαθοποιων* in seinem Gegensatz zu *κακοπ.* (vgl. I Petr. 3, 17) ist sachlich identisch mit dem *ποιειν δικαιοσυνην*, an dem nach I Joh. 3, 10 das Sein aus Gott erkannt wird. Bei der Umkehrung des Gedankens wird derselbe wieder einen Schritt weiter geführt zu der Quelle des *εκ τ. θ. ειναι*, dem Geschauthaben Gottes in Christo (Joh. 14, 9). Erst aus **v. 12** erhellt, dass diese allgemeine Ermahnung nur den Übergang bilden soll von der Verurteilung des Diotrephes zur Empfehlung des Demetrius. — *μεμαρτυρηται*) steht im Sinne lobenden Zeugnisses, wie Hebr. 11, 2, das der Verf. von allen aus der dortigen Gemeinde etwa zu ihm kommenden Brüdern (vgl. v. 3) empfangen hat. Ja, die Wahrheit selbst, in der er wandelt (v. 4), zeugt für ihn, sofern sie sich nach allen Richtungen in seinem Wandel ausprägt. Zu *και — δε* vgl. Joh. 6, 51. 8, 16 f. In *ημεις* schliesst der Verf. sich mit denen zusammen, von denen Cajus weiss, dass sie den Demetrius persönlich kennen und deren Zeugnis ihm als wahrheitstreu und darum zuverlässig bekannt ist (vgl. Joh. 21, 24). Diese nachdrückliche Bezeugung zeigt, dass Demetrius es noch mit der unter der Herrschaft des Diotr. stehenden Majorität der Gemeinde hielt und darum dem Cajus verdächtig war. Ihr Motiv aber kann kaum ein andres sein, als dass die Missionare den Gemeindebrief (v. 9) an ihn abgegeben hatten, da er durch ihn am ehesten noch (jedenfalls eher als durch den vielleicht bereits exkommunizierten Cajus) an die Gemeinde gelangen konnte; deshalb soll Cajus durch diese nachdrückliche Empfehlung bewogen werden, ihm zu vertrauen und sich mit ihm in nähere Beziehung zu setzen.

v. 13—15. Der Briefschluss. — *ειχον*) steht ohne *αν*, weil keine Bedingung gedacht ist, unter der es anders sein könnte: ich hätte dir viel zu schreiben, will aber nicht mittels Tinte und Schreibrohr (*καλ.*, wie Psal. 45, 2) schreiben. Bem. den Wechsel des inf. aor. (von dem gegenwärtigen Brief) und praes.; der inf. praes. steht vom Schreiben überhaupt. Ganz wie II Joh. 12 verweist der Apostel **v. 14** auf seinen bevorstehenden Besuch, der nun aber bereits nahe bevorsteht (*ευθεως*, wie Joh. 5, 9. 6, 21). —

πρὸς στόμα λαλήσομεν. 15 *εἰρήνη σοι. ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι. ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα.*

---

v. 15. *ειρηνη σοι*) wie I Petr. 5, 14, aber hier wohl im Sinne von Joh. 20, 19. 21. 26. Dem Charakter des Privatschreibens entspricht der Gruss der persönlichen Freunde (*φιλοι*, wie Joh. 15, 14 f.) des Adressaten; dagegen zeigt der Gruss an die Freunde, dass der Apostel in der Gemeinde nur noch einzelne hatte, die ihm näher verbunden waren; um so wärmer macht denselben das *κατ ονομα* (Joh. 10, 3).

ΙΟΥΔΑ.

1 Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου,
τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις
κλητοῖς. 2 ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.

3 Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν
περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν,

---

v. 1f. *ιησ. χρ. δουλος*) wie Jak. 1, 1. Der Autorität, in welcher er als ein im Dienste Christi Stehender schreibt, tritt mit *δε* gegenüber die nähere Kennzeichnung seiner Person als Bruder des (bekannten) Jakobus, der darum nur der an der Spitze der Gemeinde zu Jerus. stehende sein kann, weil dieser unter Heidenchristen ebenso bekannt war, wie unter Judenchristen. Das substantivische *τοις κλητοις* (vgl. Apok. 17, 14) wird hier näher dadurch bestimmt, dass sie *εν θεω πατρι* (Jak. 1, 27. 3, 9), d. h. auf Grund der Vaterschaft Gottes, der, indem er die Gläubigen zu seinen Kindern berufen, sich ihnen zum Vater gegeben hat, (von ihm) Geliebte und infolge dieser väterlichen Liebe für Jesus Christus (dat. comm.), d. h. in der Treue gegen ihn als ihren Herrn (v. 4) bewahrt sind (vgl. I Petr. 1, 4) im Gegensatz zu andern, die von ihm abgefallen. Der Brief ist also nicht an eine ganze Gemeinde, sondern an die Treugebliebenen in einer solchen gerichtet, daher keine Lokalbezeichnung. — **v. 2.** *ελεος*) wie I Petr. 1, 3. Der Segenswunsch geht von der Barmherzigkeit Gottes als dem Grund ihrer Berufung und alles ihnen in Christo gegebenen Heils (*ειρ.*, wie I Petr. 1, 2) aus, um mit der Mehrung (I Petr. 1, 2) der nach dem *ηγαπημ.* v. 1 ihnen gehörigen Liebe Gottes zu schliessen.

v. 3—7. Anlass des Briefes. — *αγαπητοι*) wie I Petr. 2, 11. 4, 12. Das Part. *ποιουμενος* ist imperfektisch gedacht: als ich mir mit allem Eifer (vgl. II Kor. 8, 7) angelegen sein liess, euch zu schreiben über die uns gemeinsame *σωτηρια* (im Sinne von I Petr. 1, 9f.), ward ich genötigt (*αν. εσχον*, wie Hebr. 7, 27. I Kor. 7, 37), euch ein ernstes Mahnwort zu schreiben. Der Aor. ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gedacht, denen erklärt werden soll, weshalb sein Schreiben nicht, wie ihm selbst am meisten am Herzen lag, zunächst von dem handelt, was ihm und ihnen gleich wichtig ist, von dem Ziel der Christenhoffnung (*κοινης*, vgl. Prov. 21, 9. Sap. 7, 3). Bem. den inf. praes. von dem Schreiben über-

παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει. 4 παρεισεδύησαν γάρ τινες ἄνθρωποι, οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. 5 ὑπομνῆσαι

---

haupt, das noch Gegenstand seiner Intention war, den inf. aor. von dem einzelnen Briefe, den er schrieb, und der ein Mahnbrief (παρακ., wie I Petr. 5, 12) werden musste. Das επαγωνιζεσθαι mit dem dat. comm. deutet an, dass ihr kostbarstes Gut, die Zuversicht auf die Erlangung der σωτηρια schwer gefährdet ist, weil sie durch den verführerischen Wandel vieler illusorisch gemacht wird. Als ein einmal (I Petr. 3, 18) den Heiligen (bei ihrer Berufung) anvertrautes (Mt. 25, 14. 20. 22) Gut wird der Glaube bezeichnet, um zu sorgfältigster Bewahrung desselben zu ermuntern, sofern es unwiederbringlich verloren geht, wenn die, denen es übergeben, nicht bleiben, was sie waren (αγιοι, vgl. Röm. 1, 7), als es ihnen anvertraut wurde. — **v. 4.** παρεισεδυησαν) drückt aus, wie sie sich auf Nebenwegen eingeschlichen haben in die Gemeinde, der sie innerlich und äusserlich nicht angehören, obwohl sie ohne Frage Christen sein wollten. Bem. das verächtliche τινες ανθρ. im Gegensatz zu τοις αγιοις. Durch die artikulierte Apposition werden sie als solche bezeichnet, die vorlängst (παλαι, wie Jes. 37, 26. Hebr. 1, 1), d. h. lange, ehe sie auftraten, in der Schrift A.T.'s (zu welcher Jud. nach 14ff. auch das Henochbuch rechnet) beschrieben, d. h. schriftlich bezeichnet sind für dieses Urteil (Jak. 3, 1), das der Verf. über sie fällt, indem er sie ασεβεις nennt. Als Grund davon bezeichnet er, dass sie die Gnade Gottes, der, um die Grösse ihres Frevels zu betonen, als unser Gott (d. h. nach I Thess. 2, 2 als der, welcher zu den Christen in ein besonderes Liebesverhältnis getreten ist, vgl. v. 1) bezeichnet wird, in Zügellosigkeit (I Petr. 4, 3) umsetzen (μετατιθ., wie Sir. 6, 9. Gal. 1, 6), indem sie leben, als ob die im Christentum dargebotene Gnade, die also ganz im paulinischen Sinn als Heilsprinzip gedacht ist, die Lizenz zu jeder ασελγεια gebe (etwa im Sinne von Röm. 6, 1. 15). — τον — ημων) gehört zusammen und bezeichnet Christum als den einigen Gebieter (natürlich nicht im Gegensatz zu Gott, sondern zu den menschlichen δεσποται I Petr. 2, 18), während die Hinzufügung seines speziellen Verhältnisses zu den Christen ihren Frevel verschärft, wenn sie ihn thatsächlich verleugnen (vgl. Tit. 1, 16), indem sie thun, als ob sie keinen Gebieter über sich haben. — **v. 5.** υπομνησαι) vgl. Sap. 12, 2. 18, 22. Das δε markiert den Gegensatz zu dem παρακαλων v. 3, das nur in einer Erinnerung zu bestehen braucht. Das wiederholte υμας markiert den Gegensatz gegen die τινες ανθρ. und charakterisiert sie als solche, welche bereits infolge der παραδοσις v. 3 einmal alles erkannt haben und darum erneuter Belehrung nicht bedürfen über alles, was ihnen damals über die Bedingungen der ihnen anvertrauten Zuversicht auf Errettung überliefert

δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότας ὑμᾶς ἅπαξ πάντα, ὅτι κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν, 6 ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγά-

---

ist. Eben darum geht auch das υπομν. υμ. βουλ. auf alles, was Jud. im Briefe zu schreiben vorhat, wenn es auch zunächst veranlasst ist durch die Hinweisung auf Beispiele göttlicher Gerichte, die ihnen ja völlig bekannt sein müssen. Das artikellose κυριος ist absichtlich gewählte ATliche Bezeichnung Jeh.'s. Auch λαον steht ohne Art., um hervorzuheben, dass sogar an einem Volke, wie das, welches er aus Ägypten errettet hatte, sich zeigt, wie man der Errettung (v. 3) verlustig gehen kann, da Gott es zum zweiten Mal (το δευτ., wie II Kor. 13, 2), wo es sich um Errettung oder Verderben handelte, weil sie nicht Vertrauen hatten (bem. die subj. Neg.), dem Verderben anheimgab (απωλεσεν, vgl. Jak. 4, 12). Jud. denkt an Num. 14, 12 (vgl. Hebr. 3, 19) und wählt dies Beispiel, weil daraus erhellt, wie dringend notwendig das επαγωνιζεσθαι τη πιστει v. 3 ist, da auch die schon einmal erlangte πιστις verloren gehen kann, wenn man sie, wie jene τινες durch den Missbrauch der in ihr angeeigneten Gnade und die Verleugnung des in ihr bekannten Heilsmittlers (v. 4), illusorisch macht und so der bereits einmal (wenn auch zunächst ideeller Weise) erlangten σωτηρια verlustig geht. — **v. 6.** αγγελους τε) Das innerlich (logisch) verbindende τε zeigt an, dass dieses nicht ein fremdartiges zweites Beispiel ist, sondern das erste nur ergänzt, sofern daraus erhellt, dass selbst Hochbegnadigte (wie die αγιοι v. 3) durch ihr Verhalten dem Gerichte verfallen können. Daher ist das Beispiel von Wesen entnommen, wie es die Engel sind (bem. das Fehlen des Art.), die aber (bem. das artikulierte Part., wie 1 Petr. 1, 7), weil (bem. die subj. Neg.) sie nicht bewahrten (v. 1) die ihre Hoheit begründende Herrscherstellung (αρχ., wie Gen. 40, 21), sondern die ihnen nach derselben eigentümliche Wohnung, d. i. den Himmel, verliessen, der entsprechenden Strafe verfielen. Gemeint sind die Gottessöhne Gen. 6, 2 (vgl. Hen. 12, 4. 15, 3. 7), die zur Erde herabstiegen und sich mit Menschentöchtern vermischten, doch kommt es hier nicht sowohl auf diese bestimmte Sünde an, sondern darauf, dass sie ihretwegen die ihnen (wie den αγιοι v. 3) gegebene hohe Würdestellung sich nicht erhielten. Dem entspricht ihre Strafe, wonach sie auf ein Gericht eines grossen Tages (vgl. Apok. 16, 14), wie es das Endgericht sein wird, bewahrt werden, und zwar so, dass sie ihm diesmal nicht (durch Verlassen der ihnen zugewiesenen Aufenthaltsstätte) entgehen können (bem. die absichtsvolle Wiederholung des τετηρηκεν). Vgl. Hen. 10, 4 ff., woher namentlich die Vorstellung stammt, dass sie dort mit Finsternis bedeckt (υπο ζοφον, vgl. Hebr. 12, 18), wie aus 54, 3 ff. die andere, dass sie mit immerwährenden (αιδιοις, vgl. Sap. 7, 26. Röm. 1, 20), d. h. unzerreissbaren

λης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν, 7 ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι.

8 *ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν.*

Ketten gebunden sind. — **v. 7.** *ως*) vergleicht das Gericht über die Städte des Siddimthals (Deut. 29, 23), weil dabei zugleich durch Analogie auf die positive Versündigung der Engel hingedeutet werden kann, auf die das so nachdrücklich dem *τον ομοιον τροπον* nachgestellte *τουτοις* geht: auf die diesen ähnliche Weise. Bezeichnet wird dieselbe durch das verstärkende *εκπορνευειν* (Ezech. 16, 33) als ein Hurereivergehen schlimmster Art, sofern sie widernatürliche Unzucht trieben; denn für die Engel war die *σαρξ* der Menschentöchter eine (ihnen) fremde (*ετερα*) *σαρξ*, wie für die Sodomiter das Fleisch der (in Menschengestalt) bei Lot eingekehrten Engel (Gen. 19, 5). Bem. die auf eine bestimmte Einzelsünde weisenden Aoriste, welche für die letzteren freilich nur in dem Trachten danach (bem. das tropisch gebrauchte *απελθ. οπισω* Mc. 1, 20) bestand. — *δειγμα*) vgl. *υποδειγμα* Jak. 5, 10: sie liegen als Strafexempel vor Augen im Gegensatz zu der Strafe der Engel, die teilweise überhaupt erst zukünftig ist, und von der man nur geheimnisvolle Kunde hat, indem sie der Strafe (*δικην*, wie Sap. 18, 11) eines ewigen Feuers (vgl. Sap. 10, 6 f.) bereits unterliegen (*υπεχουσ.*, wie II Makk. 4, 48).

v. 8—16. Schilderung der Gottlosen. — *ομοιως*) wie Jak. 2, 25, während das *μεντοι*, abweichend von Jak. 2, 8, nur adversativ stehen kann, sofern trotz eines so offenbaren Strafexempels auch diese (scil. die *ασεβεις* v. 4) sich dennoch analoger Sünden (wie die Sodomiter) teilhaftig machen. Das *ενυπνιαζομενοι* (eigentl.: träumend, vgl. Gen. 28, 12. 41, 5) bezeichnet nur den des klaren Bewusstseins entbehrenden Zustand, in dem sie trotz solchen Warnungsexempels von den Traumbildern ihrer Sinnenlust auf den Weg des Verderbens gelockt werden. Das tert. comp. liegt ausschliesslich in dem *σαρκα μιαινουσιν*, welches auf ihre Unzuchtsünden geht (vgl. Jerem. 3, 1, wo das *μιαινειν* die Folge des *εκπορνευειν* ist). Das betont gestellte *σαρκα*, wie das *μεν* ergiebt unzweifelhaft, dass diese angeblichen »Geistesmenschen« (vgl. zu v. 19) eben darum dergleichen sich erlauben zu dürfen glaubten, weil es nur Fleisch sei, was ihr Treiben befleckte, da der Verf., dies konzedierend, ihm entgegenstellt, dass sie damit, was Herrschaft über sie hat, thatsächlich für ungültig erklären (*αθετειν*, wie Mc. 7, 9. Gal. 3, 15). Gemeint ist nach v. 4 die Autorität Christi, die aber eben als Ausfluss seiner Würde als des *κυριος ημων* bezeichnet werden soll. Die dem *κυριοτης* mit *δε* entgegengestellten *δοξαι* können nur widergöttliche Mächte sein, wie der v. 9 genannte *διαβολος*,

9 ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωυσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος.
10 οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται. 11 οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ

---

die wegen ihrer übermenschlichen Machtfülle so bezeichnet werden und darum zu fürchten sind, während diese sie lästern, indem sie die Möglichkeit, durch ihr zügelloses Treiben ihrer Macht zu verfallen, verspotten. — **v. 9.** *μιχαηλ*) nach Dan. 12, 1 der Schutzengel Israels aus der Zahl der obersten Engelsfürsten (Dan. 10, 13), hier als *αρχαγγελος* (I Thess. 4, 16) bezeichnet. Nicht einmal ein Wesen, das selbst so hoch stand, wagte zu thun, was sie thun, als er mit dem Teufel im Rechtsstreit (*διακρινομενος*, vgl. Ezech. 20, 35. Joel 3, 2) einen Wortwechsel führte (*διελεγετο* c. dat. wie Act. 17, 17) über den Leichnam des Moses. — *κρισιν επενεγκειν*) vgl. Röm. 3, 8, absichtlich gewählt mit Bezug auf den Rechtsstreit, in dem er kein Lästerungsurteil zu verhängen wagte. Zu dem *επιτιμησαι σοι κυρ.* vgl. Sachar. 3, 2, zur Quelle dieser Tradition (aus der Assumptio Mosis) Orig. de princ. III, 2, 1. — **v. 10.** *ουτοι δε*) vgl. v. 8, im Gegensatz zu dem Erzengel. Die *δοξαι* v. 8 werden hier absichtlich unter die umfassende Kategorie des Überweltlichen und Übersinnlichen gestellt, das sie lästern, weil sie es nach seinem wahren Wesen nicht kennen. Ihm tritt entgegen das, was sie erkennen (*επιστ.*, wie Jak. 4, 14); aber auch dies Erkennen ist nicht ein geistiges, sondern nur ein von Natur gegebenes (*φυσικως*), also instinktmässiges, wie das der unvernünftigen Tiere (Sap. 11, 16), indem sie die sinnlichen Dinge nach ihrem Wert als Genussmittel zu schätzen wissen. Dass dies Kennen kein wahres Erkennen ihres Wesens ist, erhellt daraus, dass sie sich auf Grund dieser Dinge zu Grunde richten, während sie dieselben zum Genuss gebrauchen. Der auf die diesen Dingen eignende *φθορα* (vgl. Röm. 8, 21), die sie durch ihren Genuss zur ihrigen machen, d. h. auf den physischen Ruin durch zügellosen Sinnengenuss anspielende Ausdruck weist zugleich auf das *φθειρεσθαι εις απωλειαν* (Jes. 54, 16) im Sinne von I Kor. 3, 17 hin, das sie sich damit als Strafe zuziehen. — **v. 11.** *ουαι αυτοις*) vgl. Mt. 11, 21. 23, 13, führt in der Form der Strafandrohung zu einer weiteren Verurteilung dieser Leute über, welche ihre Sünde durch drei ATliche Typen charakterisiert, deren Nachbildung durch die Aor. als das vollendete Resultat ihres Treibens hingestellt wird. Ohne auf seine spezielle Frevelthat hinzuweisen, wird ihre gesamte Lebensrichtung als der Weg Kains, den sie gegangen sind (*τη οδω*, dat. loc., wie Jak. 2, 25), bezeichnet, weil dieser in seinem Gegensatz gegen Abel das erste Beispiel der aus der gottgeschaffnen Menschheit hervorbrechenden Sünde bildet, wie die Libertinisten den Gegensatz gegen die Heiligen (v. 3). Dagegen wird durch

Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο. 12 *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες, νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δὶς ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα,* 13 *κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπα-*

---

den Dat. *τῃ πλανῃ* (Jak. 5, 20), der nur dem Parallelismus zu Liebe für *εις* oder *επι* steht, das sonst mit *εξεχυθησαν* (Sir. 37, 29) verbunden wäre, eine bestimmte Verirrung bezeichnet, in die sie sich, wie der gewählte Ausdruck zeigt, in dissoluter Weise, d. h. ohne irgend einer Schranke zu achten, hineingestürzt haben. Da nun diese Vorstellung zu einem gen. pret. schlechterdings nicht passt, und die Verirrung, zu der Bileam die Israeliten verführte (Num. 31, 16, vgl. Apok. 2, 14), nicht als seine Verirrung bezeichnet werden kann, muss, vom Parallelismus abweichend, der nur noch formell die Voranstellung des Namens bewirkt hat, *του βαλααμ μισθου* zusammengenommen werden zur Charakteristik ihrer Verirrung als einer durch Bileamslohn, d. h. durch Aussicht auf sinnlichen Genuss, welchen die Sünde bietet, bewirkten. Wieder von einer andern Seite wird die Sünde als Auflehnung gegen die göttliche Ordnung (vgl. Prov. 17, 11. Hebr. 12, 3), also als Hochmutssünde charakterisiert durch Vergleich mit der *αντιλογια* Korahs (Num. 16). Der dat. instr. gehört zu *απωλοντο*, das wie das *φθειρονται* v. 10 ihr gegenwärtiges Sündenverderben mit einem Ausdruck bezeichnet, der absichtlich auf das ihm folgende ewige Verderben hinweist. — **v. 12.** *ουτοι*) vgl. v. 8. 10, leitet die Hinweisung auf bestimmte Personen ein, welche als die Schmutzflecken (*σπιλαδες*, als Nebenform von *σπιλοι*, weil es im Sinne von: Felsen, Klippen ohne willkürliche Ergänzungen keinen ungezwungenen Sinn giebt) in ihren Liebesmahlen bezeichnet werden, weil sie dieselben entweihen, indem sie bei ihnen ohne Scheu (vor der Heiligkeit des Mahles) zusammen schmausen (bem. das Comp. von *ευωχεισθαι* Judith 1, 16), nur sich selber weidend (vgl. Ezech. 34, 2), d. h. mit rücksichtsloser Lieblosigkeit der eigenen Genusssucht fröhnend und so auch den Liebescharakter des Mahles aufhebend (vgl. I Kor. 11, 21), Als Apposition schliessen sich daran vier bildliche Bezeichnungen, die ihr Wesen nach verschiedenen Seiten charakterisieren. Die wasserlosen Wolken, die von Winden vorübergetrieben werden, also nicht den Regen bringen, den man von ihnen erwartet (vgl. Prov. 25, 14), sind Bild der Scheinchristen, während die Erstorbenheit ihres geistlichen Lebens in vierfacher Steigerung durch Bäume dargestellt ist, wie sie im Spätherbst, nachdem die Früchte abgenommen, kahl dastehen, die überhaupt keine Früchte bringen wegen natürlicher Unfruchtbarkeit, die bereits zum zweitenmale (nach einmaliger Wiedererweckung zum Leben und darum jetzt für immer) abgestorben, ja bereits entwurzelt sind. Nur letzteres Bild erinnert einigermassen an Henoch 2—5. — **v. 13.** Das Bild der wilden Meereswellen, die statt

φρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, ἀστέρες πλανῆται, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται. 14 ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων· ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, 15 ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν, ὧν ἠσέβησαν, καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς. 16 οὗτοί εἰσιν γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα, θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.

Schlamm und Kot (wie Jes. 57, 20) ihre eigenen Schandbarkeiten ausschäumen, geht unmittelbar in die Deutung auf ihre Schamlosigkeit über, während das Bild der Irrsterne (wobei wahrscheinlich an Kometen gedacht) die Zerfahrenheit ihrer unsteten Leidenschaftlichkeit darstellt. — *οις*) gehört notwendig zu *αστερες πλαν.*, da sonst der Parallelismus der vier Bilder zerstört wird. Aber auch hier geht das Bild in die Deutung über, da das ihnen aufbewahrte unwiederbringliche Erlöschen in tiefster Finsternis (v. 6) doch nur auf das äusserste Verderben (vgl. das bildliche *σκοτος* I Petr. 2, 9) hinweisen soll, dem sie einst auf ewig anheimfallen. Zu *τετηρηται* vgl. I Petr. 1, 4, zu *εις αιωνα* I Petr. 1, 25. — **v. 14 f.** *δε και*) vgl. Jak. 2, 25, markiert als das neue Moment, dass diesen Leuten (*τουτοις*, wie v. 8. 10. 12) das Gericht bereits vorhergesagt sei (*προφητ.* c. dat., wie Mt. 26, 68) und zwar von einem, der als siebenter von Adam stammte (Hen. 60, 81), also einem uralten Propheten, dessen Worte nun im wesentlichen nach Hen. 1, 9 angeführt werden: es kam Jehova (praet. prophet.) inmitten seiner Myriaden (vgl. Deut. 33, 2), um Gericht zu halten wider alle und zu züchtigen (vgl. II Sam. 7, 14. Hiob 33, 19. Psal. 105, 14) alle Gottlosen um aller Werke ihrer Gottlosigkeit willen, die sie verübt haben. Bem. das *ασεβεις* — *ασεβειας* — *ησεβησαν*, worauf schon v. 4 mit seinem *ασεβεις* hinwies. — **v. 15** bringt eine Einschaltung aus Hen. 5, 4. Zu *σκληρων* (ohne *λογων*) vgl. Gen. 42, 7. I Reg. 12, 13: um alles Harten willen, dass sie wider ihn geredet haben. Das Citat schliesst mit dem Stichwort *αμαρτ. ασεβεις* aus Hen. 1, 9. — **v. 16.** *ουτοι εισιν*) wie v. 12, knüpft im Anschluss an den letzten Zug des Henochcitats noch ihre Bezeichnung als *γογγυσται*, sofern sie als solche, die ewig mit ihrem Schicksal unzufrieden sind, wider Gott murren (Num. 14, 27), obwohl sie durch ihren Wandel nach ihren Lüsten sich dasselbe selbst bereiten. Auch zu dem *λαλει υπερογκα* (Dan. 11, 36), d. h. zu ihren prahlerischen Reden Menschen gegenüber bildet einen schneidenden Gegensatz das *θαυμαζοντες προσωπα* (Lev. 19, 15. Deut. 10, 17. Hiob 13, 10), d. h. ihre Speichelleckerei, wo es ihrem Vorteil (*ωφελ.*, wie Jerem. 46, 11) dient. Vgl. zu dem anakoluthischen Part. I Petr. 2, 12.

17 ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
18 ὅτι ἔλεγον ὑμῖν· ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν. 19
οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.

---

v. 17—25. Schlussermahnung. — *υμεις δε*) markiert den Übergang von dem über die Gottlosen Gesagten zu dem den Lesern zu Sagenden. Die Erinnerung an die Worte der Apostel, die längst vor ihrem Auftreten geredet wurden (*προειρ.*, wie III Esr. 6, 32), soll lediglich die Leser warnen, sich durch diese Leute imponieren zu lassen, wozu ihre hochtrabenden Worte (v. 16) Anlass geben könnten. Da von den Aposteln in der Mehrzahl die Rede ist (von denen Jud. sich also ausschliesst), kann nur an mündliche Weissagungen verschiedener Apostel gedacht sein. — **v. 18.** *οτι ελεγον υμιν*) Auch das Imp. deutet darauf hin, dass der Verf. den Inhalt dessen, was sie zu sagen pflegten, selbständig formuliert. Das *υμιν* setzt voraus, dass Apostel unter den Lesern gewirkt haben. Das *επ εσχατου* ist nicht neutrisch zu fassen, wie I Petr. 1, 20, da es vor dem singularen *του χρονου* steht: zu der letzten Zeit. Da das *κατα — πορευομενοι* lediglich Wiederaufnahme aus v. 16 ist und ebenso der nachdrücklich an den Schluss gestellte Gen. *τ. ασεβειων*, der die ihnen eigentümlichen Begierden als aus jeder Art von Gottlosigkeit stammend bezeichnet, Wiederaufnahme aus v. 15, beides also zur selbständigen Formulierung der Weissagung durch den Verf. gehört, so geht der eigentliche Inhalt derselben nur auf das Auftreten von Spöttern (*εμπ.*, wie Jes. 3, 4). Da nun in allem Vorhergehenden von ihren Spöttereien noch nicht die Rede war, so kann das erneute *ουτοι εισιν* in **v. 19**, das ohnehin sonst höchst auffällig aus der Schlussermahnung zu der Schilderung v. 16 zurückkehren würde, nur beabsichtigen, anzudeuten, wiefern er die bisher geschilderten Leute in jenen Spöttern geweissagt sehen kann. Dann kann aber ihr *αποδιοριζειν*, das sie als solche charakterisieren soll, unmöglich in irgend einem Sinne auf thatsächliche Zertrennung der Gemeinde hindeuten, was ohnehin weder die Wortbedeutung (vgl. das Simpl. Hiob 35, 11), noch das Fehlen eines Objekts erlaubt, sondern nur darauf gehen, dass sie Unterschiede machen zwischen sich und den andern (treugebliebenen) Gemeindegliedern, die sie als auf einem überwundnen Standpunkt Zurückgebliebene verspotteten. Im welchem Sinne sie das thaten, deutet Jud. damit an, dass er ihre offenbar auf paulinische Anschauung sich gründende (vgl. I Kor. 2, 13f.) Unterscheidung von Pneumatikern (wie sie es zu sein vorgaben) und Psychikern (als die sie eben die beim schlichten Gemeinglauben Gebliebenen verspotteten) nun gegen sie wendet, indem er sie als die eigentlichen Psychiker bezeichnet, weil sie Geist (natürlich: heiligen Geist) überhaupt nicht haben. Bem. die subj. Negation. —

20 ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ
ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι 21 ἑαυτοὺς ἐν
ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν
Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ζωὴν αἰώνιον. 22 καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε,

---

v. 20. *υμ. δε αγ.*) Die Wiederaufnahme der Anrede aus v. 17 zeigt, dass hier erst die intendierte Schlussermahnung folgt zu dem, wovon sie sich durch das anspruchsvolle Auftreten dieser bereits im voraus geweissagten Spötter nicht sollen abbringen lassen. Wie eng dieselbe an das Vorige anknüpft, zeigt die Bezeichnung des von jenen geringgeschätzten und verspotteten Glaubens als des allerheiligsten (wie v. 3 als des allerkostbarsten), da ihn als eine Gottesgabe niemand antasten darf, ohne sich gegen Gott selbst schwer zu versündigen. Daher eben bildet die Grundlage der folgenden Ermahnung, dass sie, die bisher schon in dem rechten *οικοδ. εαυτον* begriffen waren, sich, unbeirrt von jenen Spöttern, weiterfördern sollen (*εποικοδ.*, wie Kol. 2, 7) hinsichtlich dieses Glaubens. Der blosse Dat. kann weder im Sinne des *επι* c. acc. (I Kor. 3, 12) noch des *επι* c. dat. (Eph. 2, 20) stehen, weil es dann an jeder Bestimmung fehlte, welches das rechte *οικοδ. εαυτ.* ist, sondern nur diese nähere Bestimmung bringen. Auch das *εν πνευματι αγιω*, das zu *προσευχομενοι* gehört, wie dieses zum folgenden, bildet den Gegensatz zu dem *πνευμα μη εχοντες* v. 19. Nur durch solches in heiligem Geiste geschehendes und daher von ihm gewirktes Beten, das darum der Erhörung gewiss ist, können sie erfüllen, was **v. 21** fordert, dass sie sich selbst in der Liebe Gottes (gen. subj., vgl. v. 1) bewahren, deren sie im Glauben gewiss geworden sind, woraus eben folgt, dass jene Selbstförderung hinsichtlich des Glaubens die Voraussetzung dieser Selbstbewahrung ist (bem. das betont gestellte, auf das *εαυτους* v. 20 zurückweisende *εαυτους*). Mit dieser Selbstbewahrung in der Liebe Gottes, die für die Gegenwart des Heils gewiss macht, muss aber im Blick auf die immer noch zurückbleibenden Fehler und Mängel stets verbunden sein die sichere Erwartung (*προσδεχ.*, wie Psal. 55, 9) unsers Herrn Jesu Christi, der im Gericht bei seiner Wiederkunft mit demselben göttlichen Erbarmen, das nach v. 2 den Grund alles Heils bildet, dieselben zudecken wird (vgl. Jak. 2, 13). Nur so gelangt man zu dem Ziel der Heilsvollendung. Das *εις ζωην αιωνιον* gehört natürlich zu dem Hauptverbum *τηρησατε*. — **v. 22 f.** *και*) schliest an das, was sie für sich selbst zu thun haben, eine Mahnung in betreff ihres Verhaltens gegen die von den *ασεβεις* v. 4 Gefährdeten oder bereits Verführten (*ους μεν — ους δε*, wie Röm. 9, 21. I Kor. 11, 21). Gemein ist beiden gegenüber das *ελεαν* (der *κοινη* angehörige Form für *ελεειν*), das selbstverständlich den Christen als solchen ziemt, die ihrerseits auf das *ελεος* Christi warten (v. 21). Dasselbe muss sich aber jenen beiden Kategorien gegenüber verschieden gestalten: Gegenüber den noch zweifelnden (Jak. 1, 6), die sich also noch nicht definitiv für das Treiben der Spötter entschieden haben,

διακρινομένους 23 *σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα.*

24 *τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους καὶ στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει* 25 *μόνῳ, θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.*

---

wird es mit einem harten Asyndeton, das durch das noch folgende Part. *αρπαζοντες* notwendig wurde, als ein thätiges dahin näher bestimmt: rettet sie, indem ihr sie (wie einen Brand) aus dem Feuer reisst (vgl. Am. 4, 11. I Kor. 3, 15). Dagegen charakterisiert das *εν φοβω* das *ελεαν* bei der zweiten (bereits ganz der Gottlosigkeit verfallenen) Kategorie als ein solches, das aus Furcht vor der Verführung durch sie bei irgend einer Berührung mit ihnen, wie sie jeder Rettungsversuch voraussetzt, nur noch im Mitleid mit ihnen sich beweisen kann, da sie selbst (*και*: etiam) alles, was nur in eine noch so äusserliche Berührung mit ihnen bringt, hassen sollen. Bildlicher Ausdruck dafür ist das auf dem blossen Leibe getragene und darum durch jede vom Fleische (v. 8) ausgehende Verunreinigung befleckte (Jak. 3, 6) Unterkleid. Auch das, was über ihr Verhalten gegen andre gesagt ist, kehrt also zu der dringlichen Pflicht der Selbstbewahrung (v. 21) zurück.

v. 24f. Schlussdoxologie. — *φυλαξαι*) vgl. Psal. 121, 4f., nämlich vor der nach v. 23 gefürchteten Verführung als solche, die nicht straucheln, also vor dem sittlichen Fall im Sinne von Jak. 2, 10. 3, 2 bewahrt bleiben (*απταιστ.*, wie III Makk. 6, 39). Vor dem Angesicht (*κατενωπιον*, wie Lev. 4, 17) seiner im letzten Gericht sich offenbarenden Herrlichkeit können sie dereinst nur stehen, wenn sie als untadelige (*αμωμους*, wie I Petr. 1, 19) in jubelnder Freude (*αγαλλιασει*, vgl. Psal. 30, 6. 47, 2) dort hingestellt werden. — **v. 25.** *μονω*) steht mit grossem Nachdruck am Schluss, gehört aber zu *τ. δυναμ.*, da es weder sachlich noch sprachlich zu dem artikellosen *θεω* passt: dem, der euch bewahren kann — — allein, Gotte, der unser Erretter ist (vgl. die Pastoralbriefe) durch Christum, gehört (erg. *εστι*) Herrlichkeit (vgl. v. 24), Majestät (Psal. 150, 2. Deut. 32, 3), Macht (wie I Petr. 4, 11. 5, 11) und Herrschaft (vgl. die *εξουσιαι* I Petr. 3, 22). Das *προ παντος τ. αιωνος* (statt *προ τ. αιωνων*, I Kor. 2, 7) fasst alle Epochen der Weltzeit (vgl. I Kor. 10, 11) zusammen: vor der ganzen Weltzeit und jetzt und bis in alle (zukünftigen) Zeitläufe hinein.

ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΙΩΑΝΟΥ.

I, 1 Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός,
δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσή-
μανεν, ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ, τῷ δούλῳ αὐτοῦ
Ἰωάνῃ, 2 ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρ-
τυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν. 3 μακάριος ὁ ἀναγινώσκων

1, 1—4 bildet die Überschrift des Buches. — ιησ. χρ) Gen. subj.: die Enthüllung der zukünftigen Dinge gehört Christo an, ist seine spezielle, von Gott ihm verliehene Aufgabe, der sie ihm gegeben hat, damit er (εδωκεν c. inf., wie Joh. 6, 52) den Gottesknechten im engeren Sinne, d. h. den Propheten (vgl. Am. 3, 7) zeige (δειξαι, wie Joh. 5, 20. 10, 32), was (nach göttlichem Ratschluss) geschehen muss (vgl. Dan. 2, 29), und zwar in Kürze (εν ταχει, wie Ezech. 29, 5. Psal. 2, 12). Mit dem και löst sich die Relativkonstruktion anakoluthisch auf, weil Subj. (Christus) und Objekt (α δει γενεσθαι) wechseln. Das εσημανεν steht vom Andeuten zukünftiger Dinge, wie Joh. 12, 33. Act. 11, 28. — αποστειλας δια) vgl. Matth. 11, 2: nachdem er Botschaft gethan durch seinen Engel, der den Johannes behufs Empfang der Offenbarung nach Patmos beschied. Wie die Engel Gottes zugleich die Engel des erhöhten Christus (Mt. 13, 41. 24, 31) sind, so ist der Prophet, der das Buch schreibt, der Knecht Christi im engeren Sinne (Jak. 1, 1. Jud. 1). — **v. 2** erklärt, wie das vorliegende Buch als eine αποκ. ιησ. χρ. bezeichnet werden kann, sofern Joh. in ihm (bem. den Aor., analog dem Aor. des Briefstils, vom Standpunkt des Lesers aus) bezeugt hat (εμαρτυρ., wie das folgende μαρτυρια, spezifisch johanneisch, vgl. Joh. 1, 7. I Joh. 1, 2. 5, 9), was er selbst geschaut. Auch das in der Vision Geschaute ist ein Wort Gottes, eine göttliche Offenbarung, weil Gott in ihr zum Propheten redet (vgl. Mich. 1, 1) und zugleich ein Zeugnis, das Jesus für dieselbe ablegt, da er es ist, welcher in den Visionen die ihm ursprünglich verliehene Enthüllung der Zukunft (v. 1) dem Seher übermittelt hat (vgl. die Berufungsvision). Dass der Inhalt des Wortes Gottes, wie des Zeugnisses Jesu, das in den Visionen Geschaute ist, sagt das οσα ειδεν, das eine Apposition zu den beiden Acc. bildet. — **v. 3.** μακαριος) sc. εστιν, vgl. Psal. 1, 1. Joh. 20, 29. Das Buch ist nach dem αναγινωσκων zum Vorlesen in den Gemeindeversammlungen bestimmt und bezeichnet

καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα· ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς.

4 *Ἰωάνης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων, ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ,* 5 *καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*

---

seinen Inhalt selbst als Worte (Joh. 14, 24) der Prophetie, womit keineswegs bloss Weissagung gemeint ist, sondern, wie überall, zugleich die damit verbundene Mahnung, weil ausdrücklich mit dem Vorlesen und Hören verbunden wird das Bewahren (Beobachten) des in ihr Geschriebenen (*τηρ.*, spezifisch johanneisch, vgl. Joh, 8, 51. I Joh. 2, 3). Zu *ο καιρος εγγυς* vgl. Mt. 26, 18, und zu *εγγυς* von der Zeit Joh. 2, 13. 6, 4. Gemeint ist die Zeit der Erfüllung der Weissagung (vgl. das *εν ταχει* 1, 1).

v. 4—6 folgt eine briefliche Zuschrift, in welcher das nach v. 3 für die ganze Christenheit bestimmte Buch speziell sieben kleinasiatischen Gemeinden zugeeignet wird. Dass sie nicht genannt und doch durch den bestimmten Art. bezeichnet werden, hat seinen Grund darin, dass erst Christus 1, 11 die Gemeinden bestimmt, an welche das Buch gesandt werden soll, die Namen also nicht genannt werden konnten, ohne der Berufungsvision vorzugreifen. Erst in ihr soll klar werden, wer die sieben Gemeinden sind, während die Betonung der Siebenzahl hier, wie dort, zeigt, dass dieselben die ganze Christenheit repräsentieren, der darum in ihnen das Wort der Prophetie gilt (v. 3). Das *χαρις υμιν κ. ειρηνη απο* ist der paulinische Segenswunsch (erg. *ειη*), der den Nom. und Dat. zur blossen Adresse herabsetzt (doch vgl. auch III Joh. 1). Der Gottesname aus Exod. 3, 14 (*ο ων*) wird ganz als indeklinables nom. propr. behandelt und ihm mit gänzlicher Nichtachtung der Verbalform das *ο ην* nachgebildet, sowie das *ο ερχομενος* (Mt. 3, 11, Hebr. 10, 37) angefügt, das hier aber von Jehova selbst steht, der in seinem Messias (bei dessen Parusie) kommt, vgl. I Joh. 2, 28. In den sieben Geistern, die angesichts (*ενωπ.*, wie Joh. 20, 30. III Joh. 6) seines Thrones sind (bem. das hebraistische Fehlen der Kopula), um seines Winkes zur Aussendung gewärtig zu sein, objektiviert sich die Mannigfaltigkeit des in verschiedenen Personen wirksamen prophetischen Geistes (vgl. das *παν πνευμα* I Joh. 4, 2) nach der schematischen Siebenzahl in ihrer ganzen Fülle. Da derselbe schon im A.T. wirksam war und die göttliche Gnade vermittelte, stehen sie vor Christo. — **v. 5.** *ο μαρτυς ο πιστος*) In Parallele mit den drei Gottesnamen v. 4 erhalten die drei charakteristischen Prädikate Christi den Wert indeklinabler nomina propria. Zeuge ist Christus, aber nicht bloss für die Zukunftshoffnung (v. 2), sondern für die ganze durch ihn vermittelte Gottesoffenbarung (Joh. 18, 37); als der Erstgeborene unter den Toten (bem. den gen. part. im Unterschiede von Kol. 1, 18) ist er durch

καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ,
6 καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

7 ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ'

---

seine Auferstehung Bürge für die Auferstehung der Gläubigen; als der *αρχων τ. βασ. τ. γης* (vgl. Psal. 89, 28) der Weltherrscher, welcher allen Königen der Erde zum Trotz die Endvollendung herbeiführt. — *τω αγαπωντι ημας*) beginnt die Doxologie auf Christum mit neuem Satzanfang. Seine dauernde Liebe zu uns ist verbürgt durch die Thatsache, dass er mittels (bem. das hebr. *εν* statt des dat. instr.) seines (im gewaltsamen Tode vergossenen) Blutes uns gelöst hat (*λυειν* wie Joh. 11, 44) aus den Banden, mit denen unsre Sünden uns gebunden hielten, d. h. uns zu einem Gott wohlgefälligen Leben befähigt, vgl. I Petr. 1, 18 f. — **v. 6.** *και εποιησεν*) Die Partizipialkonstruktion löst sich auf (vgl. v. 1) und geht anakoluthisch ins verb. finit. über. Infolge jener Befreiung aus der Sündenknechtschaft bilden die Erlösten ein Königreich. Dass dieses Reich die vollendete Theokratie ist, zeigt der zu *εποιησεν* gehörige Dativ *τω θεω*; denn ein Reich, das für Gott hergestellt wird, ist eben das Reich, in dem er herrscht, sofern sein Wille von allen erfüllt wird. Die harte Apposition *ιερεις* erklärt sich dadurch, dass die *βασιλεια* als die Gesamtheit der Gläubigen gedacht ist, welche Gott nicht nur als seine Unterthanen, sondern als Priester dienen, wobei dem Verf. wohl der Grundtext von Exod. 19, 6 (ein Königreich von Priestern) vorschwebt. Gott wird bezeichnet als der Gott, der auch Christi Vater ist (vgl. Jak. 1, 27), weil eben darum sein aus Liebe zu uns begonnenes Werk doch zugleich den letzten Zwecken Gottes dient, die er als sein Sohn auszuführen hat. Das *αυτω* nimmt nach der Unterbrechung der Konstruktion das *τω αγαπωντι* v. 5 wieder auf. Zur Doxologie vergl. I Petr. 4, 11.

v. 7 f. wird gleichsam als Motto der ganzen Weissagung vorangestellt. — *ερχεται*) nämlich Christus v. 5 f. Das Praes. steht von der unmittelbar gewissen Zukunft. Zu *μετα τ. νεφ.* (von Wolken umgeben) vgl. Dan. 7, 13. Mc. 14, 62. Das *πας οφθ.* deutet die universelle Kundwerdung seiner Wiederkunft an; doch werden als die, welche ihn doppelt zu fürchten haben, noch besonders hervorgehoben die Juden, als welche (weil sie, wie Joh. 8, 53. I Joh. 1, 2) ihn erstochen haben. Die Anspielung auf Sachar. 12, 10 setzt Kenntnis des Urtextes voraus, da das דקר gegen die LXX mit *εξεκεντ.* (Num. 22, 29. Jud. 9, 54. II Makk. 12, 6) wiedergegeben (vgl. Joh. 19, 37). Das *κοψονται επ αυτον* aus Sachar. wird hier bezogen auf das Wehklagen angesichts des nahenden Gerichts und allen Ge-

αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. ναί, ἀμήν. 8 *ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.*

---

9 *Ἐγὼ Ἰωάνης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συνκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.* 10 *ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ*

---

schlechtern der Erde (*πασ. αι φυλ. τ. γης*, wie Gen. 12, 3. 28, 14), d. h. den Heiden zugeschrieben. Vgl. Mt. 24, 30. Das einfache *ναι* (Hiob 19, 4. Joh. 11, 27) wird durch das hebr. אמן verstärkt, wie dieses im Evang. im Munde Jesu stets verdoppelt erscheint. — **v. 8** versiegelt diese Bekräftigung des Prophetenworts durch eine Aussage Gottes über sich selbst, welche die schliessliche Durchführung seiner Ratschlüsse auf seine Allmacht zurückführt. Bem. die Nachbildung des prophetischen נאם יי und des hebr. יי אלהים. Zu *ο ων κτλ.* vgl. v. 4, zu *ο παντοκρατωρ* II Sam. 5, 10. Am. 4, 13. Mich. 4, 4. II Kor. 6, 18.

---

v. 9 beginnt die erste oder die Berufungsvision (1, 9—3, 22). — *ο αδελφ. υμ.*) verbindet sich mit *συνκοιν.* (Röm. 11, 17. Phil. 1, 7) unter einem Artikel, weil er eben als ihr Bruder mit (ihnen) teilnimmt an (bem. das *εν* statt des einfachen Gen.) dem, was dem Christenleben charakteristisch ist und daher ebenfalls unter einen Art. zusammengefasst wird, die *θλιψις* (Joh. 16, 33), das Reich, das nur im Sinne von v. 6 genommen werden kann, weil noch die Geduld folgt, in der gegenwärtig die Trübsal von denen, die sich bewusst sind, zur *βασιλ.* zu gehören, getragen wird. Das *εν ιησ.* geht auf die Geduld, mit der Jesus in seinem irdischen Leben vorbildlich das Leiden getragen hat. — Das *εγενομην* weist auf eine frühere Zeit zurück, wo er sich auf der Insel Patmos befand, um die Offenbarung zu empfangen, deren Zeuge er nach v. 2 werden sollte. Der Rückweis hierauf schliesst jede andere Deutung des *δια* c. acc. aus, bei der ohnehin die Hinzufügung der *μαρτυρ. ιησ.* völlig bedeutungslos wird, während es hier absichtsvoll das Auftreten Jesu in der Berufungsvision vorbereitet. Ganz anders ist der Ausdruck 6, 9 (s. z. d. Stelle). — **v. 10.** *εγεν. εν πν.*) von dem ekstatischen Zustande (vgl. Act. 22, 17), in welchem der Prophet, dem irdisch-sinnlichen Leben entrückt, nur noch sieht, was ihm der prophetische Geist zu schauen, und hört, was er ihm zu hören giebt. Bem., wie der Auferstehungstag (vgl. Act. 20, 7. I Kor. 16, 2) bereits als der vom Herrn geweihte und darum zu der Vision gewählte erscheint. Da zu dem, was er schreiben soll, auch die folgende Christus-

ἡμέρᾳ, καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ὀπίσω μου ὡς σάλπιγγος
11 λεγούσης· ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον, καὶ πέμψον ταῖς
ἑπτὰ ἐκκλησίαις, εἰς Ἔφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον
καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεις καὶ εἰς Φιλαδελφίαν καὶ εἰς
Λαοδικίαν. 12 καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνήν, ἥτις ἐλάλει
μετ' ἐμοῦ· καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς, 13 καὶ
ἐμμέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου, ἐνδεδυμένον πο-
δήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαζοῖς ζώνην χρυσᾶν· 14 ἡ
δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς
χιών, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός, 15 καὶ οἱ πόδες

---

vision gehört, empfängt er den Befehl dazu, ehe er etwas sieht, und hört daher hinter sich (*οπισω μου.*, wie Joh. 12,19; doch vgl. auch Ezech. 3,12) eine laute Stimme (*φων. μεγ.*, wie Joh. 11,43), die wie die (Stimme) einer Posaune (Mt. 24, 31) beschrieben wird, weil der Posaunenschall den Beginn der Vision feierlich ankündigt. Es ist nach v. 18 die Stimme Christi. — **v. 11.** *λεγουσης*) missbräuchliche Ausdehnung der Attraction, indem der Casus des zu *φωνην* gehörigen Participiums durch das zunächst vorhergehende *σαλπιγγος* determiniert wird. Das *γραψον* vollzieht der Prophet durch das Schreiben des Buches, das die Überschrift v. 1—3 führt, das *πεμψον* durch die briefliche Zuschrift v. 4—6. — **v. 12.** *επεστρεψα*) wie Act. 9, 40. 15, 36: ich wandte mich um, die Stimme zu sehen. Das *ητις* (v. 7) motiviert den eigentümlichen Ausdruck dadurch, dass, wenn eine Stimme mit ihm redet, doch auch einer da sein muss, der da redet. Zuerst sieht er sieben goldene Leuchter, die Symbole der sieben Gemeinden (v. 20), welche als Inhaber der Wahrheit die Träger des Lichts für die Welt sind (vgl. Mt. 5, 14 f. Phil. 2, 15), da sich auf sie zunächst seine Sendung bezieht. — **v. 13.** *ομοιον υιω ανθρ*) nach Dan. 7, 13 (*ως υιος ανθρ.*). Es entspricht der Entwicklung der Vision, dass er zuerst nur einen sieht, der einem Menschensohn ähnlich ist und sich erst v. 18 als der Auferstandene zu erkennen giebt. Das Bekleidetsein (Dan. 10, 5) mit einem langen, bis auf die Füsse reichenden Oberkleid (*ποδηρ.*, wie Exod. 28, 4. 31) charakterisiert ihn als Hohenpriester (vgl. Joh. 17, 19), der auch seinen Talar hochgeschürzt trug, wenn er amtierte, mit einem goldverzierten Gürtel (Exod. 28, 8. 39, 5). Der himmlische Hohepriester trägt zur Steigerung einen goldenen an den (*προς* c. dat., wie Joh. 20, 11 f.) Brüsten. — **v. 14.** *η δε κεφ.*) die nähere Beschreibung beginnt in selbständigen Sätzen. Ergänze *ησαν*. Wie der Alte der Tage selbst, d. h. der ewige Gott Dan. 7, 9, erscheint Christus mit einem Haupt, dessen Haar weiss ist, wie schneeweisse Wolle, um ihn als den Ältesten der Alten, d. h. den Ewigen zu charakterisieren. Die Augen, wie Feuerflamme (vgl. Dan. 10, 6), sind Symbol der Allwissenheit, da ihr Glanz bis in die Tiefen der Seele hineinleuchtet. — **v. 15** schildert die Füsse als die Organe, mit denen der

αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ, ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης, καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν, 16 *καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτά, καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ.*

17 *καὶ ὅτε εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός, καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων· μὴ φοβοῦ·*

Allmächtige alles, was ihm im Wege steht, niedertritt und vernichtet, weshalb sie glühendem Erze verglichen werden. Das *ως — πεπυρωμενης* ist ein gen. abs., dessen Subj. (*χαλκολ.*, femininisch genommen, wie, wenn auch seltener, *λιβανος*) ausgelassen ist (vgl. 17, 8), weil es sich aus dem Vorigen von selbst ergänzt: wie wenn es im Ofen in Glut gesetzt ist. Der Ausdruck ergab sich einfach daraus, dass das den umstehenden Ausdrücken parallele *ως* nicht wohl auf *χαλκολ.* selbst, sondern nur auf die alles vernichtende Glut desselben bezogen werden konnte. Die Beschreibung der Stimme nach Ezech. 1, 24, mit der er alles übertönt, d. h. seine Herrschergewalt jedem Widerspruch gegenüber zur Geltung bringt, zeigt, dass das Bild v. 10 nur der Eröffnung der Vision galt. — **v. 16.** *εχων*) Die Ausdrucksweise wechselt, weil von der Beschreibung der Gestalt selbst übergegangen wird zu ihren Attributen; um aber die folgenden Aussagen konform anknüpfen zu können, ist die Ergänzung eines *ην* beibehalten. In welcher Weise er die 7 Sterne, deren Deutung erst v. 20 folgt, in seiner rechten Hand hat, ist nicht näher angedeutet, da der Ausdruck, wie der Gegensatz in Joh. 10, 28 zeigt, nur symbolische Bezeichnung des Schutzes ist, den er ihnen wider alle Feinde gewährt. Ebenso unvorstellbar ist das Bild des scharfen zweischneidigen Schwertes (Psal. 149, 6. Sir. 21, 3), das aus seinem Munde hervorgeht, weil es nur die schonungslose Schärfe charakterisiert, mit welcher sein Richterspruch die Feinde (im Gegensatz zu den von ihm behüteten Sternen) trifft. Die Schilderung schliesst mit dem Gesamteindruck des Anblicks (*οψις*, wie Joh. 7, 24), der mit dem stärksten Sonnenglanz verglichen wird (*εν τ. δυν. αυτ.*, wie Jud. 5, 31, eig.: wie die Sonne scheint in ihrer Vollkraft). Mit diesem Bilde der göttlichen Herrlichkeit schliesst die Erscheinung des himmlischen Hohenpriesters, der durchweg in voller Gottgleichheit vorgestellt werden soll.

v. 17 schildert, wie die Erscheinung des Göttlichen in dem sündigen Menschen tödlichen Schrecken wirkt (vgl. Jes. 6, 5), wohl besonders nach Dan. 10, 7—11. Das *επεσα προς τ. ποδ.* (Joh. 11, 32) ist hier nicht Gestus flehentlicher Bitte, sondern wie das *ως νεκρος* zeigt, Folge des Schreckens, den die Handauflegung beruhigen soll. Zu *μη φοβου* vgl. Dan. 10, 12. Lc. 1, 13. 30. Joh. 6, 20. Das *εγω ειμι ο πρωτος* (Jes. 48, 12) *κ. ο εσχατος*

ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος 18 καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρός, καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου. 19 γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα. 20 τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων, οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου, καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσᾶς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσίν, καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν.

II, 1 τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γράψον· τάδε

---

ist der Sache nach gleichbedeutend mit dem *το αλφα και το ω* v. 8. — **v. 18.** *ο ζων*) wie die Ewigkeit, spezifisches Prädikat Gottes (vgl. Joh. 6, 57), doch hier näher bestimmt als ein aus dem Todeszustand (*εγεν.*, wie v. 9f.: ich befand mich tot) hervorgegangenen Leben, wodurch die göttliche Erscheinung sich als Christus zu erkennen giebt. Zu *ζων ειμι εις τ. αιων. τ. αι.* vgl. Deut. 32, 40. Als der selbst durch den Tod hindurchgegangene hat er die Macht, vom Tode zu befreien. Zur Vorstellung von den Todes- und Hadespforten vgl. Hiob 38, 17. Da Christus die Schlüssel dazu hat, können die Genitive nur gen. obj. sein. Wer die Schlüssel zum Tode hat, befreit die durch ihn Gebundenen aus dem Totenreich. Zur Sache vgl. Joh. 5, 28. 11, 25. — **v. 19.** *ουν*) Nachdem der Prophet erfahren, wessen Stimme ihn v. 11 schreiben hiess, soll er den Befehl vollziehen. Das *α ειδες* geht auf die eben geschaute Christusvision, das *α εισιν* kann wegen des darauf bezüglichen *μετα ταυτα* nur die Verhältnisse und Ereignisse der Gegenwart bezeichnen (bem. den absichtsvollen Plur. nach dem neutr. plur.). Der Prophet soll aus der recht verstandenen Gegenwart die Zukunft deuten. — **v. 20.** *το μυστηριον*) Nom. abs.: was ihre geheimnisvolle Bedeutung anlangt, so sind die 7 Sterne u. s. w. In *επι της δεξιας* wechselt die Vorstellung im Vergleich mit v. 16, weil die Sterne nur sichtbar werden, wenn sie nicht etwa von der Hand umschlossen sind, sondern frei auf ihr ruhen. Das *και τας επτα λυχν.* schliesst sich anakoluthisch an *ους* an, so dass sich die Relativkonstruktion auflöst (vgl. v. 1): wie die sieben goldnen Leuchter, um zu markieren, dass die Sterne das Hauptgeheimnis sind. Dasselbe wird gedeutet auf die Schutzengel der Gemeinden, mit denen der erhöhte Christus verkehrt. — Es folgen die Briefe an die sieben Gemeinden, die aber, weil von dem erhöhten Christus diktiert, an ihre Engel adressiert werden. Dadurch werden dieselben zu himmlischen Repräsentanten der Gemeinden, die für ihre Zustände verantwortlich sind und deshalb Lob und Tadel, Mahnung und Warnung empfangen.

2, 1. *ταδε λεγει*) wie Am. 1, 6. 9 geht hier, wie in allen folgenden Briefen, auf die folgenden Worte. Das *κρατων* (Joh. 20, 23) ist Näherbestim-

λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐμμέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσέων. 2 οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς, 3 καὶ ὑπομονὴν ἔχεις, καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐ κεκοπίακες. 4 ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκας. 5 μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας, καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἐὰν μὴ μετα-

---

mung des *εχων* 1, 16 (er hält sie fest, lässt sie sich nicht entreissen), wie das *περιπατων* (17 mal im Evang., 10 mal in den Briefen) des *εμμεσω* 1, 13 (vom wirksamen Walten unter ihnen, vgl. Lev. 26, 12). Bem. die Vorbereitung von v. 5. — **v. 2.** *τ. εργα σ.*) geht auf das Gesamtverhalten der Gemeinde und wird, wie die Wiederholung des *σου* zeigt, spezifiziert in *κοπος* (Joh. 4, 38) und *υπομονη* (1, 9). Auch das *και* vor *οτι* ist näherbestimmend und zeigt, dass *κοπος* auf die Mühe geht, die ihnen die schlechten Glieder der Gemeinde bereiteten, solange sie dieselben noch zu bekehren trachteten. Resultat davon, wie es gegenwärtig vorliegt, ist, dass sie dieselben nicht zu tragen (*βαστ.*, wie Joh. 16, 12) vermögen, dass dieselben also zum Austritt genötigt sind. Insbesondere hat die Gemeinde gewisse Leute, die sich für Apostel ausgeben und es doch nicht sind (bem. die Auflösung der Partizipialkonstruktion wie 1, 6) auf die Probe gestellt (*επειρ.*, wie Joh. 6, 6) und sie als lügnerisch erfunden. Gemeint sind die Apostel des Libertinismus (vgl. Jud. u. II Petr.). — **v. 3.** *κ. υπομ. εχ.*) nimmt das *τ. υπομ.* aus v. 2 auf, das sich erwiesen hat in dem, was sie getragen haben um seines Namens willen (Joh. 15, 21). In den Verfolgungsleiden sind sie nicht ermüdet (*κοπιαζ.*, wie Joh. 4, 6. 38; bem. die nachlässige Bildung auf — *ες*), während die Mühe, die ihnen die Bösen machten, dahin führte, dass sie dieselben nicht zu tragen vermögen. — **v. 4.** *αλλ εχω κατα σου*) vgl. Mt. 5, 23. Was Christus an der Gemeinde auszusetzen hat, ist, dass sie die erste (in der Entstehungszeit geübte) Liebe verlassen hat, also die Bruderliebe in ihr erkaltet ist (vgl. Mt. 24, 12, wo dies auch als Folge des eindringenden Antinomismus erscheint). — **v. 5.** *μνημονευε*) vgl. Joh. 15, 20. 16, 4. 21. Die Erinnerung an die einstige Höhe ihres sittlichen Lebens, von der sie herabgefallen, soll sie zur Sinnesänderung bewegen und zur Bethätigung derselben in den früher gethanen Werken. Wo nicht (*ει δε μη*, wie Joh. 14, 2. 11), so wird der Gemeinde der Beruf eines Lichtträgers, dessen sie sich nicht wert gezeigt, genommen werden. Das *σοι* zeigt, dass es sich nicht um das letzte Kommen (1, 7), sondern um ein gegenwärtiges Strafgericht handelt, in

νοήσῃς. 6 *ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊ-
τῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ.* 7 *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα
λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· τῷ νικῶντι, δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ
ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ.*

8 *καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας γράψον· τάδε
λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν·*
9 *οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ,
καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς,
καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ.* 10 *μὴ φοβοῦ, ἃ*

---

welchem er den Leuchter von seiner Stelle (*τοπος*, wie Joh. 11, 48) inmitten der sieben fortbewegen wird. Bem. die Unterscheidung der Gemeinde (des Leuchters) von ihrem Engel. — **v. 6** zeigt deutlich, dass die Nikolaiten (wahrscheinlich eine symbolische Bezeichnung der Libertiner) wegen ihrer Handlungsweise (ihres Antinomismus) Christo verhasst sind. Bem. das bei Joh. so häufige *μισειν* im Gegensatz von *αγαπαν*. — **v. 7** fordert, entsprechend der Überschrift (1, 1—3), die Gesamtgemeinde auf, zu hören, was der Einzelgemeinde gesagt ist. Vgl. Mt. 11, 15. Hier zeigt sich klar das Bewusstsein des Verf., dass, auch was er in der Vision als von Christo gesprochen darstellt, der (prophetische) Geist durch ihn geredet hat. Das echt johanneische *νικαν* (Joh. 16, 33 und 6 mal in I Joh.) geht auf den Kampf mit dem Satan, der alle Gläubigen zum Abfall versucht. Bem. die nachdrückliche Aufnahme des Part. durch *αυτω*. Zu *δωσω φαγ.* vgl. Joh. 6, 31. 52, zu *φαγ. εκ* Joh. 6, 26. 50. Der Lebensbaum des Paradieses (Gen. 2, 9) erscheint hier im Garten Gottes (vgl. Ezech. 31, 8), d. h. in seiner himmlischen Wohnstätte, wo durch das Essen von ihm die Vollendeten am ewigen Leben Anteil erlangen, ist also ein Typus desselben.

v. 8. *ο πρωτ. κ. ο εσχ.*) aus 1, 17, während das *εγεν. νεκρος κ. εζησεν* (wie Röm. 14, 9 im Sinne von: ich ward lebendig) auf 1, 18 verweist in Vorbereitung auf die Lebensverheissung v. 10. — **v. 9.** *οιδα*) leitet die Anerkennung der Gemeindezustände ein, ganz wie v. 2 und in allen folgenden Briefen. Die judenchristliche Gemeinde leidet Bedrängnis (1, 9) von seiten ihrer ungläubigen Volksgenossen (vgl. Hebr. 10, 33), sie ist arm und doch reich in ihrem geistlichen Leben (wie Jak. 2, 5). Die Lästerung, die ihnen seitens der Juden widerfährt, kann natürlich nur darauf gehen, dass sie als Anhänger des Pseudomessias und als Abtrünnige geschmäht werden (vgl. Jak. 2, 7). Zu dem *εκ* vgl. Joh. 3, 25. 6, 65. Bem., wie der Verf. die ungläubigen Juden nicht mehr als echte Juden anerkennt, so sehr sie sich solche zu sein rühmen (*λεγοντ. εαυτ. και ουκ εισιν*, wie v. 2), sondern als Diener des Satan (der durch sie die Christen lästert und verfolgt) betrachtet (*συναγ. τ. σατ.* im bedeutsamen Gegensatz zu *συναγ. κυρ.* Num. 16, 3. 20, 4, die nur noch die gläubigen Juden bilden). — **v. 10.** *μη φοβου*) wie 1, 17, doch hier mit dem Acc. der Sache, wie Hebr. 11, 23. 27:

μέλλεις πάσχειν. ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακήν, ἵνα πειρασθῆτε, καὶ ἕξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα. γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.
11 *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου.*

12 *καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν·*
13 *οἶδα ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ· καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις αἷς Ἀντίπας, ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, ὃς*

---

fürchte dich nicht vor dem mancherlei, was du leiden wirst. Zu dem *εξ υμων* mit ergänztem *τινας* vgl. Joh. 16, 17, zu dem Wechsel von *διαβ.* mit *σατ.* Joh. 13, 2. 27. Es wird zu Einkerkerungen kommen, die sie zum Abfall versuchen sollen; aber die Trübsal wird nur eine kurze Zeit dauern (bem. die schematische Zahl: 10 Tage, vgl. Dan. 1, 12). Der Verf. hofft, dass die heidnische Obrigkeit, welche die ungläubigen Juden zur Verfolgung ihrer gläubigen Volksgenossen anstacheln, bald genug die Schuldlosigkeit derselben erkennen wird. Das *γινου πιστος* (Joh. 20, 27) steht hier von der Treue gegen das christliche Bekenntnis, die sie nötigenfalls selbst im Märtyrertode bewähren sollen (*αχρι θαν.*, wie Act. 22, 4), wofür ihnen der Kranz des Lebens (gen. epexeg.) im Sinne von Jak. 1, 12 verheissen wird. — **v. 11,** ganz parallel gebildet nach v. 7: der (im Kampf mit dem Versucher) Siegende wird gewisslich nicht (*ου μη* c. conj. aor., wie Joh. 8, 51 f.) geschädigt werden seitens des zweiten Todes, der nach 21, 8 die ewige Verdammnis bringt.

v. 12. *την ρομφ. κτλ.*) vgl. 1, 16, hier mit Beziehung auf die Drohung in v. 16. — **v. 13.** *οιδα που*) vgl. Joh. 3, 8. 8, 14. Die Gemeinde wohnt an der Stätte, wo Satan seinen Thron hat, sofern dort am Sitz des Obergerichts der Satan durch die heidnische Obrigkeit die Verfolgung der Christen veranlasste, der gegenüber die Gemeinde den Namen Christi festhält (v. 1), d. h. sich nicht von dem Bekenntnis desselben abbringen lässt. Speziell wird im Aor. (vgl. v. 2 f.) auf eine Thatsache der Vergangenheit hingewiesen, wo sich dies dadurch bewährt hat, dass sie den Glauben an ihn nicht verleugnete (Joh. 13, 38) selbst (*και*: etiam) in den Tagen, in welchen bereits Märtyrerblut geflossen. Antipas, der als ein Zeuge für ihn bezeichnet wird (vgl. Act. 1, 8) muss noch einer der *μαθηται* gewesen sein. Das zweite *μου* ist gen. subj. und bezeichnet ihn als seinen treuen Zeugen. Da nur die reine Copula ergänzt werden kann, hier aber das *ην* Verb. wäre, ist der Satz anakoluthisch fallen gelassen, weil durch den neuen Relativsatz bereits feststeht, dass auch er selbst im Tode nicht verleugnete. Das *οπου ο σατ. κατ.* zeigt klar, dass der Thron des Satan

ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ. 14 ἀλλ' ἔχω
κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βα-
λαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν
υἱῶν Ἰσραήλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι. 15 οὕτως
ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως.
16 μετανόησον οὖν· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω
μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου. 17 ὁ ἔχων οὖς
ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· τῷ νικῶντι,
δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου, καὶ δώσω αὐτῷ
ψῆφον λευκὴν καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον,
ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.

---

nur die Stätte bezeichnet, von welcher die Christenverfolgung ausging. — **v. 14** folgt, wie v. 4 eingeführt, die Rüge. Das *ολιγα* zeigt, dass die Gemeinde im ganzen sich von der Irrlehre fernhielt, aber doch die Irrlehrer dort, d. h. an der Stätte, wo sie treu am Namen Christi festhält, duldet, während jene festhalten (bem. das an das *κρατ.* v. 13 anspielende *κρατ.*) an der (mit diesem Namen im äussersten Widerspruch stehenden) Lehre Bileams. Bem. das dem לִמֵּד ל (Hiob 21, 22) nachgebildete *διδασκ.* c. dat. Auch das *ενωπ.* c. gen. steht hebraisierend für den einfachen Dat. Er lehrte den Balak, den Israeliten einen Gegenstand des Anstosses (*σκανδ.*, wie Röm. 14, 13), d. h. einen Anlass zum Sündigen, gleichsam in den Weg werfen. Worin dieser Anstoss bestand, sagt der Inf.; doch wird statt des Götzendienstes (Num. 25, 1 f.) hier das Essen des Götzenopferfleisches mit der Hurerei verbunden, weil jenes, was die gegenwärtigen Irrlehrer erlaubten, dem Verf. nach Act. 15, 20. 29 als götzendienerischer Greuel gilt. — **v. 15** bestätigt, dass die Nikolaiten (v. 6) Libertinisten sind, welche ebenso wie Balak (*ουτως—ομοιως*) infolge der Bileamslehre die Gemeinde zur Hurerei und zum Essen des Götzenopferfleisches verführen. — **v. 16** ganz nach v. 5 gebildet, droht mit einem schleunigen (*ταχυ*, wie Joh. 11, 29) Strafgericht über die Nikolaiten, das nach dem Typus ATlicher Strafgerichte als ein Kampf mit ihnen dargestellt wird, den er mittels (*εν*, wie 1, 5) des Schwertes seines Mundes (v. 12, vgl. 1, 16) führt, indem er sie zur entsprechenden Strafe verurteilt. — **v. 17** ganz wie v. 7. Das *δωσω* steht hier gut griechisch mit dem gen. part. Das *μαννα* ist, wie Joh. 6, 31 f., die spezifische Himmelsspeise, die zum ewigen Leben ernährt. Verborgen (Joh. 19, 38) heisst es, wie alles, was noch zur Vollendungszukunft gehört. Der weisse Stein erinnert an die weissen Täfelchen, auf welche die lossprechenden Voten beim Gericht geschrieben wurden. Der neue Name, der darauf geschrieben, kann nach Jes. 62, 2. 65, 15 nur der Name des Freigesprochenen sein, welcher die Qualifikation bezeichnet, die ihnen im Gerichte Gottes zugesprochen wird. Da diese natürlich eine ganz individuelle, kennt den Namen niemand als der Empfänger selbst.

18 *καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς ὡς φλόγα πυρός, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ·* 19 *οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων.* 20 *ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ, ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα.* 21 *καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς*

---

v. 18. *ο υιος τ. θ.*) spezifischer Ehrenname des Messias aus Psal. 2, 7 mit Bezug auf die von dorther entlehnte Drohung v. 27. Zu *ο εχων — χαλκολ.* vgl. 1, 14 f. Hier geht das erste Prädikat auf ihn als den Herzenskündiger (1, 15), das zweite auf die ihm ursprünglich eignende *εξουσ. τ. εθνων.* Bem. die Auflösung der Partizipialkonstr., wie 1, 6. — **v. 19.** *οιδα τ. εργα σ.*) wie v. 2. Der die Gemeinde besonders auszeichnenden Bruderliebe entspricht die Dienstleistung an Armen und Kranken, wie dem treu festgehaltenen Glauben (v. 13) die Geduld, wo derselbe Verfolgung über sie brachte; und zwar hat die Gemeinde in diesem löblichen Verhalten Fortschritte gemacht, wie Ephesus nach v. 4 Rückschritte (zum Ausdruck vgl. II Petr. 2, 20). Auch hier, wie v. 14, wird aber **v. 20** getadelt, dass die Gemeinde die Irrlehre gewähren lässt (*αφεις*, wie Joh. 11, 48. 12, 7), die in Thyatira durch eine Prophetin verkündigt wurde, welche nach ATlichem Typus als das Weib Jesabel (II Reg. 9, 22) bezeichnet wird, weil dieses Isr. zu Hurerei und heidnischen Greueln verführte (vgl. den Typus Balaks v. 14). Sie giebt sich (fälschlich) für eine Prophetin aus, wie die v. 2 erwähnten Irrlehrer für Apostel. Wo das artikulierte Partizipium (hier *η λεγουσα*) im Appositionsverhältnis steht, wird es in der Apok. häufig nicht in den cas. obl. des Wortes gesetzt, zu dem es hinzugefügt ist, sondern steht im Nom. Offenbar nimmt es der Verf. ganz in der Geltung eines Relativsatzes, in den es auch hier unmittelbar übergeht (*και διδασκει και πλανα*). Durch ihre Lehre verführt sie (wie Joh. 7, 12. I Joh. 2, 26) die Knechte Christi (des *κυριος*), d. h. die Gemeindeglieder. Die Wiederkehr der v. 14 genannten Sünden, unter denen nur die Hurerei voransteht, weil das buhlerische Weib auf ihre Gestattung besonderes Gewicht legte, zeigt unwidersprechlich, dass es sich bei ihrer Lehre um den Libertinismus der Nikolaiten handelte. — **v. 21** *εδωκα*) weist auf die ihre Schuld erhöhende Thatsache hin, dass Christus ihr (durch ihre bisherige Verschonung mit der gerechten Strafe) Zeit zur Sinnesänderung (*χρονον ινα*, wie Joh. 12, 23. 13, 1. 16, 32) gegeben, die sie immer noch nicht nutzen will. Die der Apok. eigene Verbindung des *μεταν.* mit *εκ* hebt stark hervor, dass solche Sinnesänderung aus der Sünde herausführt. —

πορνείας αὐτῆς. 22 ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην, καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς. 23 καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ, καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν. 24 ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν· οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος· 25 πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἥξω. 26 καὶ

---

v. 22. βαλλω) Das Praes. bedroht, wie v. 16, das Weib mit unmittelbar bevorstehender Strafe, indem er ihr Wollustlager in ein Siechbett verwandelt. Die μοιχ. μετ αυτ. sind wegen des wechselnden Ausdrucks (statt πορν.) die, welche sich infolge ihrer Verführung des Abfalls von Gott durch götzendienerisches und hurerisches Treiben schuldig gemacht haben (bem. die εργα αυτης, die zweifellos über die Hurerei mit ihr hinausgehen). Den Verführten wird grosse Trübsal (v. 10) angedroht, die sie in mannigfaltiger Weise treffen kann. — **v. 23.** τ. τεκνα αυτ.) wie Joh. 8, 39. I Joh. 3, 10, sind die in ihrem ganzen Wesen durch sie bestimmten, also ihre eigentlichen Anhänger im Gegensatz zu den bloss gelegentlich Verführten, die daher mit der schwersten Todesstrafe bedroht werden (εν θανατω, wohl im Sinne von Jerem. 14, 12. 21, 7. Ezech. 33, 27: mittels Pest). Dem Anstoss, den das Treiben der Nikol. in Thyat. erregt hat, entspricht, dass an ihrer Bestrafung alle Gemeinden erkennen werden (bem. das johann. γνωσονται Joh. 13, 35), dass Christus der Herzenskündiger und gerechte Richter ist. Zu εραυν. vgl. Joh. 5, 39. 7, 52, zu νεφρ. κ. καρδ. Jerem. 20, 12. Psal. 26, 2 (bem. die Unterscheidung der μοιχ. von den τεκνα); zu δωσ. εκ. κατα τ. εργ. Psal. 62, 13. — **v. 24.** τ. λοιπ.) geht auf die Treugebliebenen, d. h. die Mehrzahl der Gemeinde, welche die Lehre der Nikol. nicht (auch nicht im einzelnen Falle) angenommen haben. Als solche kennzeichnet sie das motivierende οιτινες (1, 7. 12), sofern sie nicht, wie jene, die Satanstiefen erkannt zu haben behaupten (ως λεγουσιν). Natürlich bezeichneten die Nikol. ihre höhere Erkenntnis, die ihnen das libertinistische Treiben gestattete, als höhere Gotteserkenntnis und nur der Verf. bezeichnet sie mit derselben Ironie wie v. 9 als Satanstiefen. Dass er ihnen keine andere Last auferlegt, als die im Aposteldekret verbotenen Stücke (Act. 15, 28 f.), setzt wohl voraus, dass die Libertiner behaupteten, wer sich in einzelnen Stücken an das ATliche Gesetz binde, müsse dasselbe auch ganz auf sich nehmen. — **v. 25.** πλην) geht auf die ihnen nach v. 24 allein auferlegte Last des Meidens der ειδωλοθ. und der Hurerei, ausser der sie nur an dem, was sie nach v. 19 haben, festhalten sollen (κρατ., wie v. 14 f.), bis er (bei seiner Wiederkunft) kommt. — **v. 26.** ο νικων) Nom. abs., durch αυτω aufgenommen und in die Konstruktion

ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, 27 καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται, ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου, 28 καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν. 29 ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

III, 1 καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας. οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς, καὶ νεκρὸς εἶ. 2 γίνου γρηγορῶν, καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀπο-

---

eingegliedert, vgl. Joh. 15, 2. 18, 11. Der Sieg besteht eben darin, dass sie die von ihm befohlenen Werke beobachten (τηρ., wie 1, 3). Zu δωσω εξουσ. vgl. Joh. 1, 12. 5, 27. Worin die Vollmacht über die Heiden besteht, sagt **v. 27** mit Worten aus Psal. 2, 9, wo diese Vollmacht ursprünglich dem Sohne Gottes selbst verliehen wird; daher das ως καγω ειληφα παρα τ. πατρ. μ. (vgl. Joh. 10, 18). In der Uebertragung dieser Vollmacht auf die Gläubigen kann dieselbe sich, da alle Schlussverheissungen auf die Endvollendung gehen, nur beziehen auf die triumphierende Herrschaft in der neuen Welt, welche die davon Ausgeschlossenen zum Verderben verurteilt. — **v. 28.** τ. αστερα τ. πρ.) Der helle Morgenstern ist, wie 1, 16 die Sonne, wegen seines Glanzes Symbol der himmlischen Herrlichkeit. — **v. 29.** Bem., wie abweichend von dem Schluss der drei ersten Briefe die Ermahnung zum Hören der Verheissung schliesst, wodurch die Siebenzahl der Briefe sich in 3 und 4 teilt.

3, 1. τα επτα πνευμ.) Gerade wie Gott selbst (1, 4), besitzt Christus den prophetischen Geist, mittels dessen er dem Seher den wirklichen Zustand der Gemeinde zu schauen giebt, auch da wo er äusserlich anders erscheint (v. 1 f.), und die Treuen in ihr (v. 4). Zu den 7 Sternen vgl. 1, 16. 20. — τα εργα) geht hier, wie 2, 2, auf das Gesamtverhalten der Gemeinde. Wenn dasselbe dahin beurteilt wurde, dass man die Gemeinde als eine besonders lebendige bezeichnete (ονομα εχ. οτι ζῃς), so muss dieselbe grossen Glaubenseifer gezeigt haben, was in der damaligen Situation, da von Verfolgungen keine Rede ist, sich nur durch energische Zurückweisung des prinzipiellen Libertinismus gezeigt haben kann. Wenn dagegen Christus sie tot nennt, so kann das nicht auf ein offenbares Sündenleben gehen (wie Lc. 15, 24. 32), sondern nur in pointiertem Gegensatz zu jenem menschlichen Urteil darauf, dass es ihr doch an der rechten werkthätigen Beweisung jenes angeblichen Lebens fehlt, weshalb auch **v. 2** in dem γινου γρηγορ. nur ein Wachsamwerden gefordert wird, das den Gegensatz bildet zu der Lethargie, in der man sich bei der prinzipiellen Anerkennung des wahren Christenlebens beruhigte, ohne dasselbe thatkräftig zu beweisen.

θανεῖν. οὐ γὰρ εὕρηκά σου ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου. 3 μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας, καὶ τήρει καὶ μετανόησον. ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῷς, ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ. 4 ἀλλὰ ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν, ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοί εἰσιν. 5 ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἐξα-

Nur so erklärt sich, dass die Gemeinde im ganzen durch solches Sichaufraffen auch die übrigen (2, 24) Glieder (die ihrer Kategorie nach neutrisch bezeichnet werden, vgl. das so häufige johanneische *παν* von einer Kategorie von Menschen), welche, als der Herr die Gemeinde durch ihren Engel erforschen liess, im Begriff waren, in vollem Sinne zu sterben, d. h. dem Libertinismus zu verfallen, stärken soll (*στηρ.*, wie Lc. 22, 32). — *σου εργα*) will mehr sagen, als *σου τα εργα*, was nur hiesse, dass die Werke in ihrer Gesamtheit noch mancherlei zu wünschen übrig liessen, während gesagt sein soll, dass er unter ihren Werken überhaupt nicht solche gefunden habe, die vor Gottes Angesicht, d. h. in seinem Urteil (vgl. I Joh. 3, 22), in vollem Umfange waren, wie sie sein sollten (*πεπληρωμενα*, wie Joh. 16, 24. I Joh. 1, 4). — **v. 3.** *μνημονευε ουν*) vgl. 2, 5. — *πως*) geht auf die Art, wie sie die ihnen gewordene Verkündigung empfänglich angenommen haben (vgl. das johann. *λαμβ.* Joh. 3, 11. 32. 14, 17. 17, 8) und im Prinzip noch annehmen (bem. das Perf.), aber zugleich auf das, was das damals gehörte Wort (bem. den Aor. *ηκουσας*) seinem Inhalt nach von ihnen forderte. Daher gilt es, jene Annahme in dauernder Beobachtung (bem. den imper. praes.) dieser Forderung (*τηρ.*, wie 1, 3. 2, 26) zu bewähren, worin die im gegenwärtigen Augenblick von ihnen verlangte Sinnesänderung (bem. den imper. aor.) bestehen soll, da es an dieser thatkräftigen Bewährung nach v. 1f. der Gemeinde eben fehlt. Diese Forderung ist, wie das *εαν μη γρηγ.* zeigt, identisch mit dem *γιν. γρηγ.* v. 2. Das *ηξω* kann nach Analogie von 2, 5. 16 nur von einem gegenwärtigen Kommen zu einem Gericht über die Gemeinde genommen werden, was nicht ausschliesst, dass dies ebenso unvermutet eintritt, wie sein letztes Kommen (Mt. 24, 43). Zu *ου μη* c. conj. aor. vgl. 2, 11, zu dem acc. temp. Joh. 4, 52. — **v. 4.** *ονοματα*) von Personen, wie Num. 1, 18. 20, weshalb der Plur. und das maskulinische *αξιοι* (Joh. 1, 27) folgt. In Übereinstimmung mit dem pointierten Urteil v. 1. 2b wird jedes Fehlen der pflichtmässigen Bewährung christlichen Lebens als ein Beflecken der Kleider bezeichnet, wie man es wohl nur den Nikolaiten in ihrem prinzipiellen Sündenleben nachsagte. Die Verheissung geht, wie 2, 10, auf die Endvollendung. Zu *περιπ. μετ εμου* vgl. Joh. 6, 66, doch hier von der himmlischen Vereinigung mit Christo (Joh. 17, 24), zu *εν λευκοις* ohne Subst. Mt. 11, 8. Die weissen Kleider sind Symbol der göttlichen Gerechterklärung im Gericht (vgl. den weissen Stein 2, 17). — **v. 5.** *ο νικων*) wie 2, 26. Das *ουτως* (Joh. 3, 8)

λείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς, καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. 6 *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.*

7 *καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Φιλαδελφίᾳ ἐκκλησίας γράψον· τάδε λέγει ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυείδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει.*
8 *οἶδά σου τὰ ἔργα· ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεῳγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν, ὅτι μικρὰν ἔχεις*

---

weist auf die Verheissung für die einzelnen zurück. Das *περιβ.* (Joh. 19, 2) steht hier hebraisierend mit *εν* statt des gew. Acc. (doch vgl. auch Mt. 11, 8). Als Glieder der Gemeinde sind sie in das Lebensbuch (Dan. 12, 1) eingetragen, d. h. zum ewigen Leben bestimmt; aber ihre Namen können in demselben ausgelöscht werden (Kol. 2, 14), wenn sie sich nicht bewähren. Das geschieht aber nicht, wenn Christus den Namen des Siegers als den eines echten Jüngers vor seinem Vater (Mt. 10, 32) und vor dessen Engeln (Lc. 12, 8) bekennt. — **v. 6,** wie 2, 29.

v. 7. *ο αγιος*) heisst Christus als der Gottgeweihte schlechthin (vgl. Joh. 6, 69), d. h. als der Messias, hier mit dem spezifisch johanneischen *αληθινος* als der bezeichnet, der es in der That und Wahrheit ist. Der Schlüssel Davids ist ein aus Jes. 22, 22 entlehntes Bild für die Vollmacht über das davidische Haus, hier natürlich das Messiasreich in seiner Vollendung, das er öffnet und schliesst, indem er dem einzelnen Zutritt gewährt oder versagt. Bem. die parenthetische Durchbrechung der Partizipialkonstr., die sich in *και κλειων* fortsetzt, vgl. Joh. 15, 5. Hier ist die Beziehung des Prädikats Christi auf die im folgenden gegebene Verheissung v. 9 handgreiflich. — **v. 8.** Da das *οιδα σου τ. εργα* (v. 1) unmöglich ohne irgend eine nähere Bezeichnung über die Art derselben stehen kann, muss im folgenden von der Missionswirksamkeit der Gem. die Rede sein. Hier ist die offne Thür (I Kor. 16, 9. II Kor. 2, 12) Bild einer sich vor ihren Augen darbietenden (*ενωπ. σ.*, wie 2, 14) Gelegenheit zu solcher Wirksamkeit. Scheinbar ist das Bild vom Öffnen und Schliessen anders gemeint als v. 7; allein durch die unbehinderte Missionsthätigkeit wird ja vielen der Zutritt zum Reich der Vollendung geöffnet. Bem. die hebraisierende Abundanz des Pron. (*αυτην*) nach dem Relat., wie besonders häufig in den LXX. Ausdrücklich wird hervorgehoben, dass nicht die Gemeinde an sich zu solcher Wirksamkeit die Macht besass; daher wird die Kleinheit derselben darin liegen, dass die Gläubigen zu den Armen und Niedrigen (vgl. 2, 9) innerhalb der Judenschaft gehörten. Die Gem. zu Philad. war also eine judenchristliche, wie die zu Smyrna. Das ein-

δύναμιν, καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά
μου. 9 *ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόν-*
των ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν ἀλλὰ ψεύδονται·
ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον
τῶν ποδῶν σου, καὶ γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε. 10 *ὅτι*
ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου κἀγώ σε τηρήσω ἐκ

---

fache *και* reiht in hebraistischer Weise, wie so oft im Evang. Joh. (vgl. 1, 10) den logischen Gegensatz an. Die Aoriste zeigen, dass es sich um eine bestimmte Gelegenheit handelt (wahrscheinlich bei einer durch evangelische Verkündigung von aussen her in die Synagoge hineingetragene Krisis), wo die Messiasgläubigen in der Gemeinde durch offnes Bekenntnis das Wort Christi gehalten (vgl. Joh. 8, 51) und seinen Namen nicht verleugnet (2, 13), d. h. für die Sache Christi Partei ergriffen haben. Damals war ihnen eine Gelegenheit gegeben, auf ihre ungläubigen Volksgenossen einzuwirken, die noch fortdauert (bem. das Perf. *δεδωκα*). — **v. 9.** *διδω*) wie vom Stamm *διδοω*, wie das *αφεις* 2, 20 vom Stamme *αφιω*. Zu *εκ τ. συναγ.* erg. *τινας*, wie 2, 10. Das *τ. λεγοντων* muss nach 2, 9 als Apposition zu dem kollektiven *συναγ.* genommen werden (vgl. 1, 6). Hier wird ihr Vorgeben, echte Juden zu sein, ausdrücklich als Lüge bezeichnet (vgl. I Joh. 1, 6). Durch diese Auflösung der Partizipialkonstruktion ins verb. finit. wird der mit *διδω* begonnene Satz abgebrochen, und es folgt die Schilderung des ihnen bei Gliedern der Synagoge gegebenen Erfolges mit einem neuen Ansatz (*ιδου ποιησω*), in dem, wie 2, 5. 16. 22f., auf das Praes. des Fut. folgt, weil dieser Erfolg noch in der Zukunft liegt. Zu dem durch *ινα* umschriebenen Objektsatz nach *ποιειν* vgl. Joh. 11, 37, nur dass hier das Subjekt dieses Satzes von dem Hauptsatz attrahiert ist, in dem es als Objekt erscheint (vgl. Joh. 4, 35. 5, 42. 8, 54), und auf *ινα* der ind. fut. folgt, der erst in *κ. γνωσιν*, wo die beabsichtigte Folge des Verheissenen ausgedrückt ist, in den conj. aor. übergeht. Mit offenbarer Anspielung an Jes. 49, 23. 60, 14 wird die Bekehrung der ungläubigen Juden, wie dort die der Heiden, als eine Huldigung dargestellt, die sie der Gemeinde darbringen in der Erkenntnis, dass (*γνωσιν οτι*, wie Joh. 17, 23) dieselbe ein Gegenstand der Liebe Christi ist, die aber hier ausdrücklich als eine in dem Erfolg ihrer Missionswirksamkeit sich darstellende Thatsache bezeichnet wird (bem. den Aor. *ηγαπησα*). Damit ist jede eschatologische Fassung dieser Verheissung ausgeschlossen. — **v. 10** bringt asyndetisch ein zweites Lob der Gemeinde. Sie hat allen Bedrängnissen durch die christusfeindliche Synagoge gegenüber Geduld bewiesen (2, 2f. 19) und damit das Wort Christi, das zur Geduld ermahnt (*μου* gehört zu *τ. λογον*, dessen Inhalt durch den gen. obj. bezeichnet wird), gehalten. Ihrem *τηρειν* entspricht als äquivalente Vergeltung das *τηρησω εκ* (Joh. 17, 15). Die Stunde des *πειρασμος*, der ausdrücklich als über den

τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης, πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.
11 *ἔρχομαι ταχύ· κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου.*
12 *ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου, καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι, καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλήμ, ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου, καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν.*
13 *ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.*

14 *καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικίᾳ ἐκκλησίας γράψον·*

---

ganzen Erdkreis kommend und alle Erdbewohner versuchend bezeichnet wird, kann unmöglich auf die letzte Trübsalszeit der Gläubigen gehen, sondern nur auf die Plagen, von denen die ungläubige Welt heimgesucht wird, um zu erproben, ob sie noch zur Busse geführt werden kann. Die Gemeinde wird davor bewahrt, weil sie sich als treu bewährt hat und so dieses *πειρασμος* nicht mehr bedarf. Vgl. 9, 4. — **v. 11.** *ερχομαι ταχυ*) wie 2, 16, aber nicht, wie das Fehlen des *σοι* zeigt, von einem einzelnen richterlichen Kommen, sondern von der Wiederkunft zum Endgericht. Die Ermahnung zum *κρατειν* (2, 25) macht es unzweifelhaft, dass mit der Bewahrung vor der Stunde des *πειρασμος* v. 10 keineswegs Anfechtungen für die Gläubigen ausgeschlossen sind, in denen sie auch ferner ihre Geduld bewähren müssen. Der ihnen schon bestimmte Siegerkranz (2, 10) würde ihnen fortgenommen werden, wenn es irgend einem gelänge, sie zum Abfall zu bewegen. — **v. 12.** *ο νικων*) wird durch *αυτον* aufgenommen und in die Konstruktion eingegliedert, wie 2, 26. Die hohe Bedeutung, die sie im Tempel des vollendeten Gottesreiches erlangen werden, wird unter dem Bilde des *στυλος* (Gal. 2, 9) dargestellt, ohne dass darauf reflektiert wird, wer die andern Teile dieses Gebäudes bildet. Wie wenig das Bild durchgeführt werden soll, zeigt der Parallelsatz, in dem die unwandelbare Zugehörigkeit zum vollendeten Gottesreich mit völligem Verlassen desselben ausgedrückt ist: er wird nimmermehr hinausgehen. Auch der Name Gottes, der hier zum ersten Mal als der Gott des Messias nachdrücklich (4 mal) bezeichnet wird, soll auf den Sieger (wohl auf seine Stirne) geschrieben werden, was die Angehörigkeit an ihn bezeichnet, wie der der Gottesstadt, die im Vorblick auf 21, 2. 10 als das neue Jerusalem, das vom Himmel von Gott herabsteigt, charakterisiert wird. Zu der anakoluthischen Apposition vgl. 2, 20. Der neue Name des Messias ist der, welchen er nach seiner Wiederkunft im vollendeten Gottesreich trägt. — **v. 13,** wie v. 6.

v. 14. Wie Gott Jes. 65, 16 im Urtext der Gott des Amen heisst, d. h. der allein das von ihm Erflehte bekräftigen kann (durch seine Er-

*τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ
τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ.* 15 *οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι οὔτε ψυχρὸς
εἶ οὔτε ζεστός. ὄφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός.* 16 *οὕτως ὅτι
χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ
τοῦ στόματός μου.* 17 *ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πε-
πλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας, ὅτι σὺ εἶ ὁ
ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός,*
18 *συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον πεπυρωμένον*

---

füllung), so heisst hier Christus selbst *ο αμην*, sofern alles von ihm Gesagte aufs stärkste bekräftigt ist, und der treue (1, 5) und wahrhaftige Zeuge, d. h. der Zeuge, wie er dem Wesen eines solchen vollkommen entspricht (vgl. v. 7), sofern alles, was er von der Zukunft bezeugt (1, 2), unbedingt glaubhaft ist. Da die Schöpfung gerade durch *τ. θεου* als von Gott geschaffen bezeichnet ist, kann *αρχη* nicht den Urgrund, sondern nur den Anfang alles Geschaffenen im Sinne von Deut. 21, 17. Prov. 8, 22 bezeichnen, wobei darauf nicht reflektiert ist, dass Christus, der überall als der ewige, gottgleiche bezeichnet ist, zu der Schöpfung selbst nicht gehört, da nur ausgedrückt werden soll, dass er, der vor allem Geschaffenen da war, auch das Ziel desselben mit voller Zuverlässigkeit bezeugen kann. Vgl. Kol. 1, 15. — **v. 15** charakterisiert das Verhalten der Gemeinde als weder kalt (ganz gleichgültig), noch glühend (im Eifer für ihn, vgl. Röm. 12, 11). Der Wunsch (*οφελον*, wie II Kor. 11, 1) erklärt sich dadurch, dass die Kälte in Wärme umschlagen kann, aber nicht ein halbes Wesen, welches das bereits erfahrene Heil doch nicht zu erwärmen vermochte. — **v. 16.** Die angedrohte Verstossung aus der Reihe der ihm gehörigen Gemeinden (vgl. 2, 5) ist in der Form bedingt durch den widerlichen Geschmack lauen Wassers. — **v. 17** *οτι*) bereitet den Hauptsatz in v. 18 vor durch den Hinweis auf die Selbstgefälligkeit der Gemeinde, die von sich behauptet (*λεγ.* mit *οτι* recit., wie Joh. 1, 32), reich zu sein und ihre Bereicherung abgeschlossen zu haben (bem. das Perf., wie Hos. 12, 8. Sachar. 11, 5), so dass sie in keinem Stück (*ουδεν*, wie Joh. 6, 63. 12, 19) Mangel leidet, irgend etwas mehr bedarf (vgl. Joh. 13, 10). Solche Selbstzufriedenheit kann nur aus Gleichgültigkeit gegen jede höhere Entwicklung des geistlichen Lebens (v. 15 f.) hervorgehen. Im grellen Kontrast damit wird die Charakteristik ihres wahren Zustandes unter einen Art. zusammengefasst: du bist gerade der, welcher elend und bejammernswert ist. Die drei einzelnen aufgezählten Mängel dienen nur dazu, den Rat in **v. 18** vorzubereiten. In dem *συμβ.* liegt eine feine Ironie, sofern der eingebildeten Gemeinde nur noch ein guter Rat gegeben wird, der aber die ganze Thorheit ihres Selbstbetrugs aufdeckt; denn ist sie so reich, so muss sie ja genug haben, um von ihm zu kaufen, wessen sie in Wahrheit bedarf. Die drei genannten Gegenstände sind nicht zur Ausdeutung be-

ἐκ πυρός, ἵνα πλουτήσῃς, καὶ ἱμάτια λευκά, ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλούριον ἐγχρῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου, ἵνα βλέπῃς. 19 ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον. 20 ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ. 21 ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ. 22 ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

---

stimmt, sondern entsprechen nur den v. 18 bezeichneten Mängeln. Reines, edles Gold soll sie kaufen, wie es geläutert (*πεπυρ.* im Sinne von Sachar. 13, 9) aus dem Feuer kommt (bem. die prägnante Verbindung mit *εκ*), damit sie wahrhaft reich werde, und weisse Kleider (vgl. v. 4), damit sie dieselben anziehe (v. 5), und nicht die Schmach ihrer Nacktheit offenbar werde. Das *κολλουριον* wird durch den Infinitiv des Zwecks näher als Augensalbe bestimmt, so dass das *ινα βλεπῃ* (im Gegensatz zu *τυφλος* v. 17) den beiden anderen Sätzen mit *ινα* ganz parallel steht. — **v. 19** betont, wie das harte Urteil v. 15—18 gerade aus Liebe zur Gemeinde hervorgeht; denn seine Weise ist es (bem. das betonte *εγω*), wieviele er irgend liebt (*φιλω*, wie Joh. 5, 20 und noch 12mal im Evang.), ihrer Mängel zu überführen (*ελεγχ.*, wie Joh. 3, 20. 16, 8) und zur Besserung zu erziehen. Darum soll die Gemeinde glühend im Eifer (*ζεστος* v. 15) werden und so die von ihr verlangte Sinnesänderung vollziehen. Bem. den Wechsel des imper. praes. und aor., wie v. 3. — **v. 20** malt mit dem Bilde aus Cant. 5, 2 das sehnliche Warten des Herrn auf die nach v. 19 verlangte Besserung, welche eintreten wird, wenn man willig und folgsam auf seine Stimme hört. Das Einlassgewähren ist lediglich ein an das Eingangsbild angelehnter Ausdruck für die Zulassung seiner bessernden Thätigkeit. Dann ist aber das *εισελ. προς αυτον* (vgl. Joh. 14, 23) sicher nicht eschatologisch gedacht, sondern Bild der wiederhergestellten Gemeinschaft mit Christo, deren Seligkeit das gemeinsame Mahl abbildet. Zu *κ. αυτος* erg. *δειπνησει*, wie Joh. 6, 56. 15, 4 f. — **v. 21** *ο νικων*) mit folgendem *αυτω*, wie 2, 26. Zu *δωσω* c. infin. vgl. 1, 1. 2, 7. Die Schlussverheissung steigt zu dem höchsten Ziele auf, der Mitherrschaft mit Christo im tausendjährigen Reiche (20, 4. 6). Zu dem *ως καγω* vgl. Joh. 15, 10. 17, 18. 20, 21. Der Sieg, den Christus errungen hat, ist die Besiegung des Satan in seinem freiwilligen Tode, für die er zur Teilnahme an der göttlichen Weltherrschaft erhöht ist. Durch diese Parallelisierung wird das Herrschen der Sieger mit ihm zur gleichen Teilnahme an der göttlichen Weltherrschaft. — **v. 22**, wie v. 13.

IV, 1 *Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ, λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι, ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα.*

2 *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι. καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο*

4, 1. *μετα ταυτα*) markiert den Beginn der zweiten Vision von den sieben Siegeln (4, 1—8, 1). Ganz wie Ezech. 1, 1 noch nicht die Vision selbst beginnt, die erst v. 4 ihren Anfang nimmt, so bildet dieser Vers nur die Einleitung der Vision. Wie der Himmel sich öffnen muss, wenn der Täufer den Geist herabkommen sehen soll (Mt. 3, 16. vgl. auch Joh. 1, 52), so muss erst eine Thür im Himmel geöffnet sein, wenn sich dem Propheten die Aussicht öffnen soll, in ihn erhoben zu werden und die himmlischen Dinge selbst zu schauen. Dass das aber geschehen soll, wird ihm durch dieselbe Stimme angekündigt, die 1, 10 mit Posaunenschall den Beginn der ersten Vision ankündigte. Da dies die Stimme Christi war, der erst nachher in der Vision unter einem ganz andern Bilde als 1, 13 erscheint, so ist klar, dass hier eine völlig neue Vision beginnt, die mit der ersten garnicht mehr zusammenhängt. Das *λαλουσης* ist dieselbe missbräuchliche Attraktion, wie das *λεγουσης* 1, 11, wozu hier noch ein *λεγων* tritt, das durch constr. ad sensum auf den in der Stimme Redenden bezogen wird, vielleicht in Erinnerung an das hebr. לֵאמֹר, vgl. Lc. 1, 63. Zu der Form *αναβα* vgl. Mt. 17, 20, zu dem *ωδε* (im Sinne von hierher) Joh. 6, 25. 20, 27. Die Aufforderung, in den Himmel hinaufzusteigen, woher die Stimme erschallt, was der Prophet weder thun kann, noch im Folgenden thut, ist, wie das Öffnen der Thür, nur die Ankündigung dessen, was er schauen soll. Zu *δειξω σοι α δει γενεσθαι* vgl. 1, 1. Das *μετα ταυτα* weist auf 1, 19 zurück, weil die erste Vision sich, abgesehen von den in die Briefe verflochtenen Verheissungen und Drohungen, nur auf den gegenwärtigen Zustand der Gemeinden und den dem Propheten erteilten Auftrag bezog.

v. 2 *εγεν. εν πνευμ.*) wie 1, 10, zeigt klar, dass jetzt erst der Prophet behufs einer neuen Vision in den ekstatischen Zustand versetzt wird, in dem er nach v. 1 sich im himmlischen Thronsaal befindet, um die Theophanie v. 2—11 zu schauen. Zu *εκειτο* vgl. Joh. 19, 29: es stand im Himmel ein Thron. Die Schilderung schreitet, wie 1, 14 ff., in lauter selbständigen, monoton durch *και* verbundenen Sätzen fort, die in hebraistischer Weise ohne Copula bleiben. Der Acc. nach *επι* ist in der Apok. überall vorherrschend, wo sich das Schauen entwickelt, besonders nach *καθημ.*, weil da die Vorstellung massgebend ist, dass der Seher Personen sieht, die ihren Sitz bestiegen haben. Vgl. das *εστηκα επι την θυραν* nach *ιδου* 3, 20. Wer der auf dem Thron Sitzende war, wird so wenig gesagt, wie 1, 13, weil es erst aus der folgenden Schilderung klar

ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος, 3 καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὁράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ, καὶ ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος ὁράσει σμαραγδίνῳ. 4 καὶ κυκλόθεν τοῦ θρόνου θρόνους εἴκοσι τέσσαρας, καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους καθημένους, περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς. 5 καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί. καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου, ἅ

---

werden soll. Vgl. Ezech. 1, 26 ff., wo auch das ορασ. **v. 3** immer wiederholt wird, wonach der Thronende an Ansehen zwei Edelsteinen ähnlich war. Da wir nicht wissen, wie sich Joh. den Jaspis und Karneol gedacht hat, so ist jede Einzeldeutung ausgeschlossen; der Glanz der Edelsteine bildet, wie 1, 16 die Sonne, den Glanz der göttlichen Herrlichkeit ab. Auch der Regenbogen, der sich, wie Ezech. 1, 28, über den Thron wölbt (vgl. das κυκλοθεν hier, wie dort), hat keinerlei symbolische Bedeutung und mit dem natürlichen Regenbogen nichts zu thun, da er nicht die sieben Farben zeigt, sondern einem smaragdgrünen Anblick ähnlich sieht. Der Prophet denkt sich in den Wolken, die den Thron Gottes umgeben, weil Jehova bei Theophanien in Wolken zu erscheinen pflegt, den blendenden Glanz der Edelsteine sich in milderem Glanze widerspiegeln, wie der Widerschein der Sonne in den Wolken den Regenbogen hervorruft. — **v. 4.** θρονους) Anakoluthisch fährt die Schilderung fort, als ob nicht ιδου (v. 2), sondern ειδον vorhergegangen. Es ist völlig gleichgültig, ob der Prophet, resp. woher er die Vorstellung von 24 höheren Wesen überkommen hat, welche zunächst den Thron Gottes umgeben; er hat sie jedenfalls nicht als solche, sondern, wie ihre Bezeichnung als πρεσβυτεροι zeigt, als die Ältesten und somit als die Repräsentanten der vollendeten Gottesgemeine gedacht, deren Thronen um den Thron Gottes herum deutlich an die Schlussverheissung für die Sieger 3, 21 anknüpft. Darum tragen sie nach 3, 5 weisse Kleider als Symbol ihrer fleckenlosen Gerechtigkeit und nach 3, 11 goldene Siegerkränze. Wie vor Gottes Augen von Ewigkeit her die Vollendung dasteht, die in seinem Rate beschlossen ist, so umgeben ihn die Repräsentanten derselben in himmlischen Gestalten und zwar 24, weil es sich um die ATliche Gemeinde (die aus den 12 Patriarchen erwuchs), wie um die NTliche (die von den 12 Aposteln gegründet) handelt. Vgl. 21, 12. 14. — **v. 5.** εκπορ.) wie Joh. 15, 26. Blitz, Donner und das Toben des Gewittersturmes, worauf wohl die φωναι (Exod. 19, 16) neben den βρονται gehen, sind immer wiederkehrende Symbole der Gottesgerichte, die hier den Thronenden als den Weltrichter charakterisieren mit Bezug auf das, was das Buch der Weissagung verkündigen will. Das symbolisieren die sieben brennenden Feuerfackeln, in deren hellem Schein der Prophet diese Gerichte schaut. Die hinzugefügte Erklärung bestätigt,

ἐστιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ. 6 καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου
ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ. καὶ ἐμμέσῳ τοῦ θρόνου
καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσερα ζῶα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμ-
προσθεν καὶ ὄπισθεν. 7 καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι,
καὶ τὸ δεύτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ, καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχων
τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου, καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον
ἀετῷ πετομένῳ. 8 καὶ τὰ τέσσερα ζῶα, ἓν καθ' ἓν αὐτῶν
ἔχον ἀνὰ πτέρυγας ἕξ, κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλ-

---

dass die sieben Geister Gottes (1, 4) nichts anderes sind als die mannigfaltigen Erweisungen des prophetischen Geistes, der den Seher über die Gerichte erleuchtet, die vom Throne Gottes ausgehen. — v. 6. ενωπ.) Den Fussboden des Thronsaals, der wie ein gläsernes Meer von krystallgleicher Klarheit aussieht, kann der Seher natürlich nur vor dem Throne sehen, der aber auf ihm stehend gedacht ist. Da Gott nach allgemeiner biblischer Anschauung über den Himmeln thront, ist das Himmelsfirmament gemeint (vgl. Ezech. 1, 22. 10, 1) oder vielmehr die über ihm sich ausbreitenden Ätherregionen von vollkommenster Klarheit und Durchsichtigkeit, deren Vergleich mit einem Meer durch die Wasser über der Feste (Gen. 1, 7) sich von selbst darbot. Das εν μεσω κ. κυκλω erklärt sich am einfachsten, wenn der Thron halbkreisförmig gedacht ist, so dass die zwei innerhalb des Halbkreises stehenden ζωα mit den zwei hinter ihm stehenden einen Kreis um ihn bilden. Auch hier sind die vier Lebewesen aus Ezech. 1, 5 idealisiert als die Repräsentanten der lebendigen Schöpfung, worauf schon die Vierzahl führt; denn dass sie voll Augen sind vorn und hinten (vgl. Ezech. 1, 18. 10, 12) symbolisiert ihre beständige Wachsamkeit, weil die lebendige Kreatur als solche keinen Schlummer kennt. — v. 7 erscheint die Vorstellung aus Ezech. 1, 10 dahin vereinfacht, dass jedes Thier durch seine Ähnlichkeit eine Klasse der Lebewesen repräsentiert, das löwengleiche die wilden Thiere, das dem jungen Stier gleiche die zahmen, unter denen sie die stärksten sind. Nur das dritte Thier trägt ein menschenähnliches Antlitz, wie es die Menschen von den anderen Lebewesen unterscheidet (bem. das ad syn. konstruierte εχων, weil dasselbe eben personifiziert gedacht), das vierte ist einem fliegenden Adler gleich als dem höchsten unter den Vögeln. — v. 8. εν καθ εν) Jedes einzelne von ihnen hat je (ανα, wie Joh. 2, 6) sechs Flügel nach Jes. 6, 2. Die Flügel sind das Symbol der Dienstbereitschaft, weil die lebendige Kreatur, wie sie vor Gottes Angesicht steht, d. h. in seinem Ratschluss, stets bereit sein soll, seine Befehle zu vollstrecken. Darum kehren hier noch einmal die Augen wieder, die man nach v. 6 nur an ihren Häuptern denken könnte, die aber rings um sie gedacht werden sollen, d. h. auch auf der Aussenseite der Flügel und sogar auch auf ihrer Innenseite, sodass die ζωα von aussen und innen voll davon sind (vgl. Ezech. 10, 12). Zu der

μῶν, καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτός, λέγοντες· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος. 9 *καὶ ὅταν δώσουσιν τὰ ζῶα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ, τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων,* 10 *πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου, καὶ προσκυνήσουσιν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ βαλοῦσιν τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου, λέγοντες·*
11 *ἄξιος εἶ, ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν, ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν.*

Dienstbereitschaft gehört eben auch stete Wachsamkeit, was das Folgende dadurch ausdrückt, dass sie nicht Ruhe haben bei Tag und Nacht (gen. temp., wie Joh. 3, 2). Der Plur. nach dem neutr. plur. war schon durch das *εν καθ εν* gefordert. Ihr Hauptgeschäft ist das beständige Preisen Gottes. Da dieser Preis ihnen in menschlicher Rede in den Mund gelegt wird, müssen sie personifiziert werden (bem. das *λεγοντες*, analog dem *εχων* v. 7). Zu dem Trishagion vgl. Jes. 6, 3, zu dem Gottesnamen 1, 8. Nur reflektieren die Repräsentanten der Schöpfung in erster Linie auf das ewige Gewesensein (*ο ην*). — **v. 9.** *οταν δωσουσιν*) Da *οταν* siebenmal richtig mit dem Conj. verbunden wird, steht der ind. fut. wohl absichtlich, weil das *αν* nicht das Eintreten, sondern nur die Zahl der Fälle als unbestimmt hinstellt: so oft als sie darbringen werden Preis und Ehre und Dank dem Thronenden. Bem. den Dat. nach *επι*, weil der Thronende v. 3 bereits eingeführt. Zu *τω ζωντι κτλ.* vgl. 1, 18. — **v. 10.** *πεσουνται*) wie Mt. 4, 9, vom Niederfallen zur Erde als Gestus der Anbetung (*προσκ.* c. dat. wie Joh. 4, 21. 23). Der Gen. nach *επι* steht lediglich aus euphonischen Gründen nach dem Gen. *καθημενου* wie v. 9 der Dat. nach *-νω*. Sie werfen ihre Siegerkränze vor dem Throne nieder, weil sie vor dem, dem allein die Ehre gebührt, keinerlei Ehrenzeichen tragen wollen. — **v. 11.** Zu *αξιος* vgl. 3, 4. Bem. den artikulierten Nom. statt des Voc. Die Repräsentanten der Gottesgemeinde preisen ihn nicht nur, wie alle lebendige Kreatur, als *κυριος ο θεος* (v. 8), sondern als den Herrn und zugleich als ihren Gott, weil er zu ihnen in ein persönliches Verhältnis getreten. Gott ist würdig, nicht nur Preis und Ehre in Empfang zu nehmen (wie v. 9), sondern auch die Macht die er braucht, um seine Ratschlüsse auszuführen (die allein die vollendete Gemeinde in ihrem vollen Umfange kennt), d. h. sich als den Allmächtigen zu erweisen. Die vollendete Gemeinde allein weiss auch, dass der Grund dieses Rats auf der Thatsache beruht, dass er das All geschaffen hat, wie schon die Schöpfung bezweckte, seinen Willen (den sie als den Willen zu ihrem Heil erkannt hat) zur Ausführung zu bringen. Zu *δια* c. acc. vgl. Joh. 6, 57: auf Grund deines

V, 1 *καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν, κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά.* 2 *καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα ἐν φωνῇ μεγάλῃ· τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ;* 3 *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό.* 4 *καὶ ἔκλαιον πολύ, ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὑρέθη ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό.* 5 *καὶ εἷς ἐκ*

Willens waren sie da und wurden so geschaffen. Der Begriff des *εκτισας* soll erläutert werden, ganz wie 3, 3. 19 das Wesen des *μετανοειν*.

5, 1—14. Das Zukunftsbuch und das Lamm. — *επι την δεξιαν*) nach *ειδον*, wie 4, 2. Das Buch liegt auf seiner Rechten, weil er es darbietet zum Öffnen und zum Lesen. Gedacht ist eine Buchrolle, wie Ezech. 2, 9 f., die sowohl von innen, d. h. auf der um den Stab gewickelten Seite, als von hinten, d. h. auf der Rückseite des Pergaments beschrieben ist, um den reichen Inhalt desselben anzudeuten. Es ist das Buch, in welchem die göttlichen Ratschlüsse und darum die Schicksale der Welt (vgl. Psal. 139, 16) verzeichnet stehen, natürlich nicht bloss die in diesem Gesicht enthüllten. Das Versiegeltsein des Buches (Jes. 29, 11) ist Symbol der Verborgenheit der göttlichen Ratschlüsse (vgl. Dan. 12, 4. 9) und die Siebenzahl der Siegel Ausdruck für die Schwierigkeit, zu dem Inhalt des Buches, d. h. der Erkenntnis jener Ratschlüsse zu gelangen. Da das Lösen der Siegel lediglich eine symbolische Handlung (vgl. zu 6, 1), so ist die Frage, wie die Siegel angebracht waren, um nach der Lösung jedes einzelnen zur Kenntnis eines Teils des Inhalts zu gelangen (der ja nachher garnicht vorgelesen wird), von vorn herein ausgeschlossen. — **v. 2.** *ισχυρος*) wie I Joh. 2, 14. Obwohl ein starker Engel gewählt, weil er mittels (bem. das hebr. *εν*) lauter Stimme das Aufgebot der ganzen Welt verkündigen soll (bem., wie hier noch *κηρυσσ.* im ursprünglichen Sinn des Heroldrufes steht), so ist doch dabei wohl an einen Engel höherer Ordnung gedacht. Das *και λυσαι* bestimmt das Öffnen näher durch die Handlung, welche dasselbe voraussetzt. — **v. 3** konstatiert, dass im ganzen Gebiet der Schöpfung (*υποκ. τ. γ.* geht auf die Hadesbewohner) keiner im stande war (und darum würdig) das Buch zu öffnen und es (d. h. seinen Inhalt) einzusehen. Die Schilderung seiner Trauer darüber in **v. 4** (bem. das mit dem ekstatischen Zustande unvereinbare *εκλαιον* im Imperf.) ist schriftstellerische Ausmalung, welche mit dramatischer Spannung den Hinweis auf den einzigen Siegelbrecher vorbereitet. — **v. 5.** *εις εκ*) vgl. Joh. 1, 41. 6, 8 und noch 10 Mal. Nur der Repräsentant der vollendeten Gemeinde, die es erfahren hat, dass alles Heil durch Christum vermittelt ist, kann es verkündigen, dass er der Mittler der Enthüllung der Zukunft (1, 1)

τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι· μὴ κλαῖε· ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυείδ, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγῖδας αὐτοῦ. — 6 *καὶ εἶδον ἐμμέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐμμέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον, ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτά, οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.* 7 *καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου.* 8 *καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, τὰ τέσσερα ζῶα καὶ οἱ*

---

sein wird. Zu *μη κλ.* vgl. Joh. 20, 13. Das *ενικησεν* geht, wie 3, 21, auf die Besiegung Satans in seinem freiwilligen Tode. Zu *ο λεων* vgl. Gen. 49, 9, zu *η ριζα δ.* (ein aus der Wurzel Davids Entsprossener) Jes. 11, 10. Erst sein Sieg, der die Heilsvollendung ermöglicht, verschafft ihm auch die Fähigkeit, dieselbe zu enthüllen. — **v. 6.** *εμμεσω — κ. εμμ.*) bezeichnet, da sonst das zweite selbstverständlich, nach dem hebr. בין ובין (Exod. 11, 7. Lev. 27, 12) den Raum zwischen dem Thron und den vier Tieren einerseits (4, 6) und den denselben im weiteren Kreise umgebenden Ältesten (4, 4) andrerseits, denen es näher stehen soll, als wenn es im Zentrum des Ganzen stände. Als ein Lämmlein (*αρν.*, wie Joh. 21, 15) erscheint Christus, weil auf die Sanftmut und Geduld des Leidenden nach Jes. 53, 7 hingewiesen werden soll, an dem nach dem *ως εσφαγμ.* noch die Spuren der gewaltsamen Tötung (I Joh. 3, 12) sichtbar sind. Bem. den Gegensatz zu dem Löwen v. 5, der er erst nach vollbrachtem Siege geworden, während er bereits in seinem irdischen Leben die Enthüllung der Zukunft begonnen hat. Erst mit dem *εχων* tritt die constr. ad syn. (wie 4, 7. 8) ein, weil die gottgleichen Attribute, die ihm im Kontrast zu seinem Dulden beigelegt werden sollen, an seinem Personcharakter haften. Das Horn ist Symbol der Macht (1 Sam. 2, 10) und die Siebenzahl der Hörner Symbol der vollen (göttlichen) Allmacht; die Augen, wie 1, 14, Symbol der Allwissenheit, was dadurch bezeichnet wird, dass sie in die ganze Welt ausgesandt sind, d. h. dieselbe überblicken und mustern (vgl. Sachar. 4, 10). Die sieben Geister Gottes, auf die sie gedeutet werden, erscheinen hier nicht von Gott (1, 4. 4, 5) und Christo (3, 1) losgelöst, sondern als ein Attribut Christi selbst, weil sie dort den Inbegriff des prophetischen Geistes bezeichnen, hier den Inbegriff des alles überschauenden (allwissenden) Geistes Gottes selbst, von dem der prophetische Geist ausgeht. Eben darum sind alle Lesarten, welche das *απεσταλμεν.* auf sie beziehen und ohnehin notwendig den Art. erfordern würden, unmöglich. — **v. 7.** *ειληφεν*) Das v. 8 durch den Aorist aufgenommene Perf. kann nur absichtlich stehen, indem Christus die Offenbarung der Zukunftsgeheimnisse zu bleibendem Besitz empfängt. — **v. 8.** *οτε ελαβ.*) plusquamperfektisch: als er das Buch genommen hatte. Während nach 4, 8 das Preisen Gottes das beständige Geschäft der vier Tiere ist, die daher keines be-

εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων, αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων. 9 *καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινήν, λέγοντες· ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους,* 10 *καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς.* 11 *καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων — καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων —,* 12 *λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ· ἄξιός ἐστιν τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμέ-*

---

sonderen Aktes der Anbetung bedürfen (womit ihre Beziehung auf die lebendige Kreatur ausser Zweifel gestellt), fallen sie vor dem Lamme mit nieder, wie die Ältesten nach 4, 10 vor Gott. Das *εχοντες* gehört natürlich ausschliesslich zu *οι πρεσβ.* und kennzeichnet sie ebenso zweifellos (8, 3 ist ganz anders) als die himmlischen Repräsentanten der Gemeinde, deren Lobgesang sie vor das Angesicht des Lammes bringen. Daher haben sie jeder eine Zither (Psal. 147, 7. 150, 3) und goldene Schalen mit Rauchwerk, das nach Psal. 141, 2 ausdrücklich als Symbol der Gebete gedeutet wird. Das *αι* ist im Genus vom Präd. attrahiert, wie 4, 5, da es natürlich auf *θυμιαματα* geht. Die Heiligen sind alle Glieder der Gemeinde. — **v. 9.** *αδουσιν*) geht auf die Ältesten ausschliesslich, die ja eben zur Begleitung ihres Gesanges Zithern haben. Das neue Lied (Jes. 42, 10. Psal. 33, 3) ist der Lobgesang auf die Erlösung, deren Vollendung in seinem Tode Christum würdig, d. h. nach v. 2f. fähig gemacht hat, die Siegel des Zukunftsbuchs zu öffnen, weil ja die Heilsvollendung, die dasselbe verkündet, dadurch erst gesichert ist (vgl. v. 5). Das *ηγορασας* weist auf 1, 5 zurück, sofern die Lösung aus den Banden der Sünden es ermöglicht, dass die Erlösten dem Dienste Gottes geweiht (*αγιοι*, vgl. v. 8) werden; doch ist hier speziell das Blut als das Lösegeld gedacht, mittels dessen Christus sie losgekauft hat aus der Sündenknechtschaft (II Petr. 2, 1). Das *εκ* geht hier auf die Zugehörigkeit der Erlösten zu allen Völkern und ist also partitiv, wie 2, 10. 3, 9. Zu der Umschreibung des Inbegriffs aller Völker vgl. Dan. 3, 4. — **v. 10** kehrt ganz zu 1, 6 zurück, nur dass zu dem gegenwärtigen Heil der Ausblick auf die Heilsvollendung tritt. In der Gegenwart sind sie Gottes Unterthanen in seinem Reich und Priester, in der Zukunft werden sie Beherrscher der Erde sein (vgl. 3, 21). — **v. 11.** Dass hier erst der Prophet die zahllosen Engelscharen, die im weiteren Kreise den Thron Gottes, die Tiere und die Ältesten umgeben, sieht und ihre Stimme hört, schliesst jede Deutung der *ζωα* und *πρεσβ.* auf Engelwesen aus. Zu der Zahl der Engel vgl. Dan. 7, 10. — **v. 12.** *λεγοντες*) geht auf *αγγελων* nach anakoluthischer Partizipialkonstruktion.

νον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν. 13 καὶ πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης ἐστίν, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἤκουσα λέγοντας· τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 14 καὶ τὰ τέσσερα ζῶα ἔλεγον· ἀμήν, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν.

Bem. die Verbindung mit dem einfachen Dat. *φωνη* im Unterschiede von v. 2. Da das geschlachtete Lämmlein ja nur Symbol des getöteten Christus ist, wird es maskulinisch gedacht, wie die absichtsvolle Parallele zu dem *αξιος ει λαβειν* 4, 11 zeigt, nach der auch das *λαβειν* sich darauf bezieht, dass derselbe fortan das ihm in der Doxologie zugesprochene in Empfang nehmen soll. Nur wird die Dreizahl der doxologischen Prädikate nach I Chron. 29, 11 f. auf die Siebenzahl vervollständigt und unter einen Art. als ein Ganzes zusammengefasst. Die *δυναμις* steht voran, weil sie dem Lamme erst nach seinem Siege (v. 6) zu teil wird, und wird amplifiziert durch den Reichtum an allen Heilsgütern, die es zu erteilen vermag (vgl. Röm. 10, 12), durch die Weisheit, die ihm den Blick in die Zukunft öffnet, und die Stärke, mit der es dieselbe allem Widerstand gegenüber durchsetzt. Zu Ehre und Preis tritt die der *ευχαριστια* 4, 9 parallele *ευλογια*. — **v. 13.** *παν κτισμα*) geht über den Begriff der Lebewesen (4, 6) weit hinaus und schliesst daher die Beziehung dieser auf die lebendigen Kreaturen keineswegs aus, zumal hier ja eben nicht jene himmlischen Repräsentanten derselben gedacht sind, sondern die ganze Schöpfung selbst, die in den Lobgesang der Ältesten einstimmt. Daher sind die lebendigen Kreaturen nicht ausgeschlossen, wie das *υποκατω τ. γης* (v. 3) zeigt. Hier treten noch speziell hinzu die auf der Oberfläche des Meeres spielenden Fische, während in das *τα εν αυτοις παντα* noch einmal alles zusammengefasst ist, was im Himmel, in der Erde und im Meer ist, lebendiges und lebloses, das freilich, wenn es Gott preisen soll, durch *λεγοντας* personifiziert werden muss. Der Lobgesang der Schöpfung kann aber nicht dem Lamme allein gelten, sondern nur ihm neben dem auf dem Throne sitzenden Schöpfer. Beiden gebührt der Preis, der, der schematischen Vierzahl (der kosmischen Zahl) entsprechend, in vier doxologischen Prädikaten sich entfaltet. Die *ευλογια* knüpft an den Schluss von v. 12 an, zu *το κρατος εις τ. αιων. τ. αιων.* vgl. 1, 6. — **v. 14.** *ελεγον*) Das Imperf. schildert, wie die vier Lebewesen diesen Lobgesang mit ihrem Amen bestätigten. Jetzt, wo der Lobgesang nicht nur dem Lamme allein, sondern Gott und dem Lamme gilt, fallen die Ältesten nochmals (vgl. v. 8) nieder und beten an.

VI, 1 καὶ εἶδον ὅτε ἤνοιξεν τὸ ἀρνίον μίαν ἐκ τῶν ἑπτὰ σφραγίδων, καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων, λέγοντος ὡς φωνῇ βροντῆς· ἔρχου. 2 καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων τόξον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος, καὶ ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ. — 3 καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν δευτέραν, ἤκουσα τοῦ δευτέρου ζώου λέγοντος· ἔρχου. 4 καὶ ἐξῆλθεν ἄλλος ἵππος πυρρός, καὶ τῷ

6, 1—17. Die Lösung der sechs ersten Siegel. — *κ. ειδον*) bleibt noch ohne Objekt, weil durch das *κ. ηκουσα* erst auf die hohe Bedeutung des zu Sehenden hingewiesen werden soll, weshalb es in dem *και ειδον* v. 2 wieder aufgenommen wird. Die Lösung der Siegel ist eine rein symbolische Handlung, welche die Eröffnung der Zukunftsgeheimnisse bedeutet (vgl. zu 5, 1); denn es wird ja nicht aus dem Buche vorgelesen, sondern die Öffnung jedes Siegels bringt ein Bild, welches dem Propheten ein Ereignis der Zukunft enthüllt. Da nun die Lösung der Siegel durch das Lamm noch nichts bringt, als was bereits in der Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft und deren Vorboten gegeben war, so erhellt, dass dieses Gesicht den Propheten nur vergewissern soll, wie das, was Jesus in seinen Erdentagen geweissagt, wo er wie ein Lamm geschlachtet ward, sich jetzt, wo das Lamm zu göttlicher Herrlichkeit erhöht ist, als den Ausgangspunkt aller Zukunftsgeheimnisse erweist, die in dem Buch mit den 7 Siegeln geschrieben stehen, und zu deren Enthüllung Christus durch den in seinem Tode errungenen Sieg Recht und Macht erworben hat. Zu dem *μιαν εκ* und *ενος εκ* vgl. 5, 5, zu *ακουειν* c. gen. 3, 20. Es gehört nur zur dramatischen Belebung der Scene, durch welche die Aufmerksamkeit auf das Gesicht geschärft wird, dass nach der Lösung jedes der vier ersten Siegel eins der vier Lebewesen den Propheten auffordert zu kommen, natürlich um das Bild anzuschauen. Nur das erste, das die tiefste Grundlage aller Zukunftsweissagung ankündigt, redet wie mit Donnerstimme. Zu dem Dat. vgl. 5, 12. — **v. 2.** *καθημ. επ αυτον*) kehrt v. 4. 5 wieder, vgl. zu 4, 2. Der Reiter, der, wie die römischen Triumphatoren, auf weissem Rosse einherzieht, dem der Siegerkranz gegeben wird, und der schon bei seinem Ausziehen siegt, um immer aufs neue zu siegen (*ινα νικηση*), kann nur der wiederkehrende Christus sein. Die Verheissung seiner sieghaften Wiederkunft ist die Grundlage aller eschatologischen Weissagung. Der Bogen, den er hat (vgl. Psal. 7, 13), deutet an, dass es nicht zum Handgemenge mit seinen Feinden kommt, sondern dass er sie von fern her vernichtet durch sein blosses Erscheinen. — **v. 3—8.** Die Eröffnung der drei folgenden Siegel bringt, was Jesus Mt. 24, 7 als die Vorzeichen seiner Wiederkunft geweissagt hat. Die drei Reiter erscheinen ja nicht im Gefolge des ersten Reiters, sondern bringen jeder ein selbständiges Bild der drei Vorzeichen: Krieg, Hungersnot, Pest. — **v. 4.** *πυρρος*) feuerfarben, wie Sachar. 1, 8. 6, 2; aber die Feuerfarbe ist nach

καθημένῳ ἐπ' αὐτὸν ἐδόθη αὐτῷ λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἐκ τῆς γῆς
καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάξουσιν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ μάχαιρα μεγάλη.
— 5 καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν τρίτην, ἤκουσα τοῦ
τρίτου ζώου λέγοντος· ἔρχου. καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος μέλας,
καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων ζυγὸν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.
6 καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ἐμμέσῳ τῶν τεσσάρων ζώων λέγουσαν·
χοῖνιξ σίτου δηναρίου, καὶ τρεῖς χοίνικες κριθῶν τοῦ δηναρίου·
καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσῃς. — 7 καὶ ὅτε ἤνοιξεν
τὴν σφραγῖδα τὴν τετάρτην, ἤκουσα φωνὴν τοῦ τετάρτου
ζώου λέγοντος· ἔρχου. 8 καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος χλωρός,
καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ, ὄνομα αὐτῷ ὁ θάνατος, καὶ ὁ

II Reg. 3, 22 Blutfarbe. Indem ihm gegeben wird, den Frieden von der Erde hinwegzunehmen, entstehen die grossen Völker- und Reichskriege, die Jesus geweissagt. Zu dem *αυτω* vgl. 2, 7. 17. Das dem Inf. nach *εδοθη* (1, 1), das absichtsvoll aus v. 2 wiederkehrt, ganz parallele *ινα* ist reine Umschreibung des Inf., daher danach der ind. fut. folgt, wie 3, 9. Zu dem gegenseitigen Schlachten der Erdbewohner, welches das Blutvergiessen abmalt, wird ihm ein grosses Schwert gegeben. — **v. 5.** *μελας*) Schwarz ist die Trauerfarbe. Die Wage (Prov. 16, 11) in der Hand des Reiters deutet auf Zeiten der Hungersnot, wo man das Brod nach Gewicht zumisst (Lev. 26, 26. Ezech. 4, 16). — **v. 6.** *ως φωνην*) Ohne dass er eine bestimmte Person reden hört, ist es dem Seher, als ob er aus dem Kreise der vier Repräsentanten der lebendigen Kreatur, welche der Nahrung bedarf, eine Stimme vernimmt, welche über die Teuerung der notwendigsten Lebensbedürfnisse klagt. Wenn ein Mass Weizen um einen Denar (gen. pret.) feil ist, so reicht der tägliche Arbeitslohn (vgl. Mt. 20, 2) nur aus, um einer Person das tägliche Speisemass zu gewähren und man muss, um seine übrigen Bedürfnisse zu befriedigen und für seine Familie zu sorgen, es sich am Munde absparen. Zwar giebt es für denselben Denar (bem. den Art.) drei Mass Gerste, aber Gerstenbrode sind auch nur die dürftigste Nahrung (vgl. Joh. 6, 9). Dieselbe Stimme ruft dem Reiter zu, er solle Öl und Wein nicht schädigen (2, 11); aber das ist keine Milderung der Not, da man von Öl und Wein nicht leben kann, sondern zeigt nur, dass es sich nicht um eine durch gewöhnlichen Misswachs hervorgerufene Teuerung handelt, sondern um eigentliche Hungersnot. — **v. 7.** *φωνην*) Wohl nicht ohne Absicht wird durch diese leichte Modifikation des sonst so parallel gehaltenen Ausdrucks, wonach, wie v. 2, auf die Stimme des Tieres reflektiert wird, das vierte Siegel etwas von den zwei vorigen gesondert. Auch **v. 8** erscheint der Reiter auf fahlem Ross (*χλωρος* von der grünbläulichen Farbe des Leichnams) als über ihm sitzend (*επανω αυτ.*, wie Mt. 21, 7), wobei auf das Verhältnis zu seinem Begleiter

ᾅδης ἠκολούθει μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς, ἀποκτεῖναι ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς.

9 καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν πέμπτην σφραγῖδα, εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον

---

reflektiert ist, und wird direkt benannt. Zu dem ganz strukturlosen *ονομα αυτω* vgl. Joh. 1, 6. Es ist der Tod selbst, der seinem Begleiter (bem. das *μετ αυτ.* statt des einfachen Dat.), dem Hades (1, 18), seine Opfer übergiebt, damit er sie ihm aufhebe und in seinem Kerker verschliesse. Bem. das schildernde Imperf., wie 5, 4. 14, und das aus v. 2. 4 wiederkehrende *εδοθη*. Bei *εξουσιαν* steht, abweichend von 2, 26, *επι* c. acc., weil es sich hier nur darum handelt, über wen sich die Macht zu töten erstreckt. Natürlich wird noch nicht die ganze Menschenwelt hingerafft, aber ein beträchtlicher Teil. Bem. die schematische Vierzahl. Erst der Inf. nach *εξουσ.* (vgl. Joh. 1, 12. 5, 27) sagt, wozu der Tod und sein Begleiter Vollmacht empfangen, und hier erhellt, woher dies Bild etwas verschieden gestaltet, weil Tod und Hades ja natürlich auch die Opfer des Krieges und der Hungersnot (v. 4f.) einheimsen. Daher tritt erst in dem *εν θανατω* (im speziellen Sinn von 2, 23) das eigentliche neue Moment dieses Vorzeichens (*λοιμος*: Mt. 24, 7) hervor, dem nach Ezech. 14, 21 noch die in den verödeten Landschaften auftretenden wilden Tiere hinzugefügt werden (bem. den Wechsel der Präp. im Gegensatz zu den leblosen Werkzeugen, mittels derer der Tod tötet). Wie die vier letzten Briefe sich durch ein etwas modifiziertes Schema von den drei ersten sondern, so die vier ersten Siegel durch ihre Durchführung nach demselben Schema von den drei letzten.

6, 9—11. Das fünfte Siegel bringt ein Bild, das die Weissagung Jesu von dem scheinbaren Aufschub der *εκδικησις*, die mit seiner Wiederkunft kommt (Lc. 18, 7f.), bestätigt und erläutert. — *υποκ. τ. θυσιαστ.*) Obwohl in diesem Gesichte die Stätte der göttlichen Gegenwart als himmlischer Thronsaal erscheint, ist doch die Wohnung Gottes der Natur der Sache nach immer auch ein Tempel, in welchem ein Brandopferaltar nicht fehlen kann. Doch hat hier seine Erwähnung keine selbständige Bedeutung in der Entwicklung der Vision, da sie nur die *εσφαγμ.* (5, 6) als Märtyrer charakterisiert, deren Blut (in dem nach Lev. 17, 11 die Seele ist) am Fuss des Altars (Lev. 4, 7) ausgegossen und nun unter dem Altar befindlich ist. Mit ihrer Ermordung meinte man Gott einen Dienst zu thun (Joh. 16, 2), und sie selbst haben ihr Leben als ein Opfer für Gott (Phil. 2, 17. II Tim. 4, 16) dahingegeben. Das *ην ειχον* (wie Joh. 14, 21) unterscheidet den Ausdruck deutlich von 1, 9 und bezeichnet das (durch Jesum) empfangene Zeugnis für die ganze durch ihn vermittelte Gottesoffenbarung (1, 5. 3, 14), das sie nur besitzen, sofern sie es empfänglich

τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον. 10 καὶ ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς; 11 καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἑκάστῳ στολὴ λευκή, καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς, ἵνα ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον μικρόν, ἕως πληρωθῶσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ μέλλοντες ἀποκτέννεσθαι ὡς καὶ αὐτοί. — 12 καὶ εἶδον, ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἕκτην, καὶ σεισμὸς μέγας ἐγένετο, καὶ ὁ ἥλιος

---

angenommen haben. Hinzugefügt wird es, um die Märtyrer von den alttestamentlichen zu unterscheiden und als christliche zu charakterisieren. Der Seher denkt an die Märtyrer der neronischen Zeit. — **v. 10.** *εκρ. φωνη*) ohne *εν*, wie 5, 12. 6, 1. Subjekt sind natürlich die Märtyrer selbst. Zu *εως ποτε* vgl. Joh. 10, 24. Zu dem artik. Nom. statt des Voc. vgl. 4, 11. Wie Gott als der Heilige (Joh. 17, 11) den an ihnen begangenen Frevel nicht ungestraft lassen kann, so muss er als der Herr seiner Knechte (Luc. 2, 29. Act. 4, 24) sich derselben annehmen, wenn er ein Herr ist, wie er sein soll (*αληθ.*, wie 3, 7. 14). Zu *εκδικ.* mit *εκ* vgl. I Sam. 24, 13: wie lange richtest du nicht und rächst nicht unser (vergossenes) Blut an den Erdbewohnern (3, 10)? — **v. 11.** *αυτοις εκαστω*) wie 2, 23. Das weisse Kleid, das ihnen gegeben wird, ist, wie 3, 4 f., die Anerkennung ihrer Gerechtigkeit, wonach für ihre Person das Gericht, wonach sie verlangen, vollzogen ist. Was die Vergeltung an ihren Feinden anlangt, so wird ihnen gesagt, sie sollten (*ινα* nach den verb. dic., wie Mt. 4, 3) noch eine kurze Zeit geduldig warten, was durch das Folgende näher begründet wird. Nach der Weissagung Jesu (Mt. 23, 32) kann das Gericht erst kommen, wenn das Mass der Sünde voll gewerden ist, und dazu gehört, dass die im göttlichen Ratschluss bestimmte Zahl der Märtyrer voll geworden. Als ihre Mitknechte müssen sie ihre Treue gegen ihren Herrn (vgl. das *ο δεσποτης* v. 10) ebenso bewähren wie die, welche dieselbe bereits im Märtyrertode besiegelt haben, und als ihren Brüdern, d. h. als Gliedern der Christengemeinde, ist ihnen bestimmt, dies in derselben Probe zu thun, wie sie. Das *οι μελλοντες* gehört also nur zu *αδελφοι*, da hinsichtlich ihrer als *συνδουλοι* schon das *και* (etiam) andeutet, dass auch die Zahl derer, die aus ihnen ihr Blut vergiessen müssen, vollgemacht werden soll. Es sind nicht zwei verschiedene Kategorien von Personen gemeint, sondern es ist eine zweifache Bezeichnung derselben nach Analogie des *εσφαγμ. δια τ. λογ. τ. θεου και κτλ.* v. 9.

6, 12—17. Das sechste Siegel bringt das letzte Vorzeichen der Wiederkunft (Mt. 24, 29), den hereinbrechenden Weltuntergang. Hier ist nicht ein einzelnes Erdbeben gemeint, wie sie auch unter den früheren Vorzeichen je dann und wann vorkommen (Mt. 24, 7), sondern ein grosses, welches die Erde in ihren Grundvesten erschüttert. Die Verfinsterung

ἐγένετο μέλας ὡς σάκκος τρίχινος, καὶ ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο
ὡς αἷμα, 13 καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν,
ὡς συκῆ βάλλει τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου
σειομένη, 14 καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον,
καὶ πᾶν ὄρος καὶ νῆσος ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν.
15 καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ μεγιστᾶνες καὶ οἱ χιλίαρχοι
καὶ οἱ πλούσιοι καὶ οἱ ἰσχυροὶ καὶ πᾶς δοῦλος καὶ ἐλεύθερος
ἔκρυψαν ἑαυτοὺς εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς τὰς πέτρας τῶν ὀρέων,
16 καὶ λέγουσιν τοῖς ὄρεσιν καὶ ταῖς πέτραις· πέσετε ἐφ' ἡμᾶς
καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρό-
νου καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου, 17 ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ
μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι;
VII, 1 μετὰ τοῦτο εἶδον τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ

---

der Sonne wird dadurch dargestellt, dass sie wird wie ein härener Sack (vgl. Jes. 50, 3 f.), die des Mondes dadurch, dass er wird wie Blut (Joel 3, 4). — **v. 13.** Die (am Himmelsfirmament befestigten, vgl. Gen. 1, 17) Sterne fallen auf die Erde, wie ein Feigenbaum seine Feigen abwirft, wenn er von einem starken Winde geschüttelt wird. Vgl. das ähnliche Bild Jes. 34, 4, aus dem auch **v. 14** aufgenommen wird, dass das Himmelsfirmament selbst (das wie ein Zelttuch ausgebreitet, vgl. Psal. 104, 2) verschwand, wie eine Buchrolle, die zusammengerollt wird. Da das Weltall aus Himmel und Erde besteht, so werden auch die festesten Bestandteile der Erde (die Berge) und des Meeres (die Inseln) aus ihrer Stelle fortbewegt (vgl. 2, 5), d. h. sie verschwinden. — **v. 15** wird der Eindruck dieser Ereignisse auf die Erdbewohner (v. 10) geschildert, die nun nach allen Kategorien aufgezählt werden. Zu den Königen treten die hohen Staatsbeamten vom Civil und Militär (*μεγ. κ. χιλ.*, wie Mc. 6, 21), zu den Reichen die sonst durch ihre Stellung Mächtigen, Einflussreichen. Alle übrigen werden als Sklaven und Freie zusammengefasst. Sie verbergen sich selbst vor Furcht in die Höhlen und Felsklüfte der Berge (vgl. Jes. 2, 10. 19). — **v. 16** im wesentlichen nach Hos. 10, 8 (Luc. 23, 30): fallet auf uns und verbergt uns vor dem Angesicht dessen, der auf dem Throne sitzt (4, 10), und vor dem Zorn des Lammes. — **v. 17.** *αυτου*) Dass der grosse Gerichtstag Jeh.'s, wie ihn Joel 3, 4 weissagt, der Tag des Zornes des Lammes ist, verwandelt erst die alttestamentliche Weissagung in die von dem Lamme erschlossene (v. 12) neutestamentliche. Der Grund dieses Zornes ist v. 10 f. angedeutet, sofern inzwischen die Sünde ihren Gipfelpunkt erreicht hat in der Verfolgung der Christgläubigen. Zu *και τις δυν. κτλ.* vgl. Nah. 1, 6.

7, 1—8. Die Versiegelung der Knechte Gottes behufs Bewahrung vor den über die gottfeindliche Welt ergehenden Gerichten. Es gehört

τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς, ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος ἐπὶ τῆς γῆς μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπί τι δένδρον. 2 *καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου, ἔχοντα σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος, καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἀγγέλοις οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν,* 3 *λέγων· μὴ ἀδικήσητε τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν*

---

zu der kunstvollen Komposition des Buches, dass mehrfach die fortlaufende Darstellung eines Gesichtes durch Zwischenscenen unterbrochen wird, welche auf spätere Ereignisse, die zunächst noch rätselhaft erscheinen, vorausweisen, indem sie die Erwartung auf die Lösung des Rätsels spannen, die erst in dem folgenden Gesicht befriedigt werden soll. — *μετα τουτο*) bezeichnet, wie 4, 1, dass hier ein ganz Neues beginnt, nicht das Gesicht mit den sieben Siegeln sich fortsetzt und, da doch diese Fortsetzung zweifellos 8, 1 folgt, charakterisiert sich alles Dazwischenliegende als eine Episode. Das *επι* c. acc. nach *εστωτας* erklärt sich ganz wie 3, 20, vgl. 4, 2. Da die vier Engel, die über die vier Winde der Erde gesetzt sind, an den vier Ecken der Erde stehen, so ist damit angedeutet, dass nicht irgend welche besonders schädliche Naturerscheinungen gemeint sind, sondern die natürlichen vier Winde. Erst dass sie festgehalten werden, um nicht (*ινα μη*, noch 20 mal bei Joh.) zu wehen (*πνεῃ*, wie Joh. 3, 8. 6, 18) über die Erde, charakterisiert sie hier als Sinnbilder göttlicher Gerichte (genau wie Jerem. 49,36), wie sie 4,5 durch andere schreckhafte Naturerscheinungen abgebildet werden. Während das *επι* c. gen. reine Ortsbezeichnung, wie 5, 13, markiert das *επι τι δενδρ.* die Objekte, an denen das Hinwehen der Winde über die Erde sichtbar wird. Dass die Erde mit ihren Bäumen hier in ihrem alltäglichen Bestande erscheint, zeigt, dass es sich um kein zeitlich mit 6, 12 ff. zusammenhängendes Ereignis handelt, sondern um ein dem vorigen gegenüber ganz selbständiges Gesicht. — **v. 2.** Dass der Engel mit dem Siegel des lebendigen Gottes vom Aufgang (Plur., wie Jos. 1, 15. Jes. 11, 11) der Sonne herkommt, deutet an, dass es sich um eine Heil und Segen spendende Wirksamkeit desselben handelt, was dadurch bestätigt wird, dass der laute Ruf (6, 10), der im Imperf. ausdrücklich als seine spezifische Aufgabe geschildert wird, in den Gegensatz gestellt wird zu den vier Engeln, denen (der Auftrag) gegeben ist, die Erde und das Meer zu schädigen (6, 6). Zu dem abundanten *αυτοις* nach dem Relat. vgl. 3, 8. — **v. 3.** *αχρι σφραγ.*) zeigt, dass die durch die Winde symbolisierten Gerichte Gottes einst über die Welt hereinbrechen werden, und spannt somit die Erwartung auf das nächste Gesicht, in welchem dieselben erst geschildert werden sollen. Zugleich erhellt hier, dass das Siegel v. 2 dazu dient, diejenigen, welche vor diesen Gerichten bewahrt bleiben sollen, als solche dadurch zu bezeichnen, dass

μετώπων αὐτῶν. 4 καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων· ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἐσφραγισμένοι ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραήλ· 5 ἐκ φυλῆς Ἰούδα δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι, ἐκ φυλῆς Ῥουβὴν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Γὰδ δώδεκα χιλιάδες, 6 ἐκ φυλῆς Ἀσὴρ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Νεφθαλεὶμ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Μανασσῆ δώδεκα χιλιάδες, 7 ἐκ φυλῆς Συμεὼν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Λευεὶ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Ἰσσαχὰρ δώδεκα χιλιάδες, 8 ἐκ φυλῆς Ζαβουλὼν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Ἰωσὴφ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Βενιαμεὶν δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι.

---

ihnen durch dasselbe auf ihren Angesichtern (vgl. Ezech. 9, 4) ein Siegel aufgedrückt wird, was 9, 4 zweifellos bestätigt. Dieselben werden aber nicht als irgendwelche Auserwählte charakterisiert, sondern ganz allgemein als die Knechte Gottes, d. h. die Gläubigen, wie sie 2, 20 die Knechte Christi heissen. — **v. 4.** *χιλ. εσφραγ.*) ist nicht inkorrekte Apposition zu *τ. εσφραγισμενων*, sondern selbständige Bezeichnung der gehörten Zahl. Zu dem femininischen *χιλιαδες* tritt durch constr. ad sens. das maskulinische *εσφραγισμενοι*, weil jene Tausende ja Menschen sind. Die bestimmte Zahl aber drückt nur die Gewissheit aus, dass Gott die Zahl seiner wahren Knechte kennt, und ist gewählt nach der Zahl des Volkes Israel, aus dessen Stämmen je 12 mal tausend (die Vollzahl) als solche erkannt sind, also im Ganzen 144000. Durch das allgemeine *τ. δουλ. τ. θ.* v. 3 ist jede Beziehung des *εκ πασης φυλ. υιων ισρ.* auf die Gläubigen aus dem wirklichen Volk Israel ausgeschlossen, dessen Sonderung in 12 Stämme ohnehin damals ja gar nicht mehr bestand. Vielmehr tritt hier deutlich die Anschauung des Apokalyptikers hervor, wonach die NTliche Gemeinde der Antitypus der (aus den 12 Stämmen bestehenden) ATlichen ist. Dieselbe ist aber hier gewählt, weil jene Gottesgerichte im folgenden Gesicht als der Antitypus der ägyptischen Plagen beschrieben werden sollen, von denen das Volk Israel verschont blieb. — **v. 5—8** führt diese antitypische Parallele in der plastisch-konkreten Darstellungsweise des Verf. dahin durch, dass aus jedem Stamme 12000 versiegelt werden. Die Ordnung der Stämme, die schon im AT. bei verschiedenen Gelegenheiten eine verschiedene ist, zeigt nur darin eine Absichtlichkeit, dass Juda vorangeht, weil aus diesem Stamme Christus herkam (5, 5), und dass Joseph und Benj., die Söhne der Rahel (Gen. 35, 24), schliessen. An Stelle Josephs als des Sohnes Jakobs treten natürlich die Stämme Ephraim und Manasse, nur dass ersterer mit dem Namen seines Vaters Joseph genannt wird, wie häufig bei den Propheten (Ezech. 37, 19. Am. 5, 6. 15. Sachar. 10, 6). Dann aber musste einer der kleineren Stämme fortgelassen werden, und so hier Dan (wie schon I Chron. 4—7), wofür es eines besonderen Grundes nicht bedarf.

9 *μετὰ ταῦτα εἶδον ὄχλον πολύν — καὶ ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο — ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν, ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, περιβεβλημένους στολὰς λευκάς, καὶ φοίνικες ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν.* 10 *καὶ κράζουσιν φωνῇ μεγάλῃ, λέγοντες· ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ.* 11 *καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι εἱστήκεισαν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν τεσσάρων ζώων, καὶ ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ θρόνου ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύ-*

7, 9—17. Gegenstück zu v. 1—8, ebenso selbständig mit dem *μετα ταυτα* (vgl. v. 1) eingeführt. Obwohl vor den Gerichten, die über die gottfeindliche Welt ergehen, bewahrt, werden doch noch unzählige Knechte Gottes in der grossen Trübsal der letzten Zeit (v. 14, vgl. 1, 9) als Märtyrer sterben. — *και*) leitet eine parenthetische Unterbrechung der Struktur ein, die den Begriff des *πολυν* steigert (vgl. 3, 7. 5, 11), während das *εκ* an *οχλ. πολ.* anknüpft. Während die Zahl der echten Diener Gottes dem Seher genau bekannt ist, kann die Zahl der Märtyrer keiner zählen. Da die Zahl 144000 (v. 4) lediglich eine schematische Zahl ist, macht es keinerlei Schwierigkeit, dass die Zahl der Märtyrer aus ihnen als (für Menschen) unzählbar erscheint. Da von den Völkern in ihrer Gesamtheit so wenig wie 5, 9 das Volk Israel ausgeschlossen sein kann, ist jede Entgegensetzung derselben gegen die Stämme Israels (v. 4) ausgeschlossen. Der Ausdruck zeigt im Vergleich mit 5, 9 nicht nur eine andre Anordnung, sondern auch eine variat. struct., indem der Sing. in den Plur. übergeht, wozu sich aus dem *παντος* (jeder) ein *πασων* (alle) ergänzt. Der Plur. des Partizip. (*εστωτας*) bezieht sich ad syn. auf den Kollektivbegriff *οχλος*, vgl. Joh. 12, 12. Ihr Stehen vor dem Thron (Gottes) und vor dem Lamme zeigt, dass sie als zur vollendeten Gottesgemeinschaft (und damit zur Seligkeit) eingegangen geschaut werden. Dass sie mit weissen Kleidern angethan, wie die Märtyrer 6, 11, zeigt, dass hier deren Zahl voll geworden erscheint. Bem. den Eintritt eines selbständigen Satzes beim Übergang von der Schilderung der Personen zu ihrem Attribut, wie 1, 16. Die Palmen (*φοιν.*, nur noch Joh. 12, 13) in ihren Händen charakterisieren sie als Sieger. — **v. 10.** *η σωτηρια*) Die Errettung, die ihnen zu teil geworden, gehört (debetur) Gott und dem Lamme, die sie bewirkt haben. Vgl. Psal. 3, 9 (im Hebr.). Sie schreiben den Sieg, den sie errungen, und die Errettung, zu der sie infolge desselben gelangt sind, nicht sich selber zu. — **v. 11** greift die Ausmalung der Scene, die vor dem Throne Gottes spielt (v. 9), naturgemäss auf die Schilderung des himmlischen Thronsaals 5, 11 zurück, wonach rings um den Thron und die Ältesten und die vier Lebewesen alle Engel standen. Zu dem Niederfallen und Anbeten

νησαν τῷ θεῷ, 12 λέγοντες· ἀμήν, ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. 13 καὶ ἀπεκρίθη εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγων μοι· οὗτοι οἱ περιβεβλημένοι τὰς στολὰς τὰς λευκὰς τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον; 14 καὶ εἴρηκα αὐτῷ· κύριέ μου, σὺ οἶδας. καὶ εἶπέν μοι· οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης, καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου. 15 διὰ τοῦτό εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ,

---

vgl. 4, 10. — **v. 12** preisen die Engel Gott, weil er den Märtyrern zur Vollendung verholfen. Zu der siebenfältigen Doxologie vgl. 5, 12, doch wird hier durch die Wiederholung des Art. jedes einzelne Prädikat nachdrucksvoll hervorgehoben. Übrigens wechselt die Anordnung der doxologischen Prädikate, und an Stelle von *πλουτος* steht *ευχαριστια* (4, 9). — **v. 13.** *κ. απεκριθη*) wie Joh. 5, 17 u. häufig, im Sinne des hebr. ענה: er hub mit Bezug auf diesen Anblick an zu sprechen. Die Frage soll natürlich nur die Aufmerksamkeit auf die folgende Erklärung spannen, vgl. Jerem. 1, 11. Sachar. 4, 2. — **v. 14.** *ειρηκα*) Der Gebrauch des Perf. zwischen den beiden Aor. belebt die Darstellung, wie sonst das Präsens. Das *κυριε* ist eine ganz allgemeine Ehrfurchtsbezeugung, wie Joh. 4, 11. 15, und kann natürlich nicht beweisen, dass der *εις τ. πρεσβ.*, der, wie 5, 5, mit dem Propheten redet, ein Engelwesen ist. Auch als himmlische Repräsentanten der vollendeten Gemeinde, die natürlich über das Geschick der thatsächlich Vollendeten Bescheid wissen und Auskunft geben können, redet der Prophet ihn ehrerbietig an. Der Art. vor *θλιψ.* deutet auf die von Christo geweissagte grosse Trübsal (Mt. 24, 21), die aber nach der Zeitlage des Propheten als eine letzte grosse Christenverfolgung gedacht wird. Das Herkommen aus derselben deutet an, dass sie in der Trübsal ausgeharrt (sich ihr nicht durch Verleugnung entzogen) haben bis zum Tode, den sie erlitten, wie daraus folgt, dass sie als Sieger (v. 9) vor Gottes Thron stehen. Aber die weissen Kleider tragen auch sie nicht um ihres Martyriums willen, sondern weil sie ihre Kleider gewaschen und (dadurch) weissgemacht haben im Blut des Lammes, d. h. weil sie durch dasselbe die Reinigung von aller Schuldbefleckung erlangt haben. Vgl. v. 10, wo sie ihre Errettung Gott und dem Lamme allein verdanken wollen, die sie daher auch befähigt haben werden, als Sieger aus der grossen Trübsal hervorzugehen (vgl. 12, 11), was aber hier in den Worten nicht liegt. — **v. 15.** *δια τουτο*) vgl. Joh. 1, 31. 5, 16. 18: darum dürfen sie in die Gottesnähe kommen und ihm in seinem Tempel (vgl. zu 6, 9) dienen Tag und Nacht. Es liegt hier keine Antizipation der Weissagung von der Endvollendung vor, die noch nicht, wie 22, 4, dem Seher vorgeführt wird, sondern es tritt hier erst der Zweck der ganzen Episode des Kap. 7 klar

καὶ λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ' αὐτούς. 16 *οὐ πεινάσουσιν ἔτι, οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι, οὐδὲ μὴ πέσῃ ἐπ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα,* 17 *ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὁδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων, καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.*

VIII, 1 *καὶ ὅταν ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἑβδόμην, ἐγένετο σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμιώριον.*

---

hervor. Vor den Gottesgerichten, die über die gottfeindliche Welt ergehen, bleiben die Gottesknechte wohl bewahrt (v. 1—8); aber da, wie schon 6, 11 angedeutet, in der letzten grossen Trübsalszeit noch zahllose Märtyrer umkommen werden, wird dem Propheten eröffnet, welch herrliches Schicksal derselben wartet. Nach der das Ideal der ATlichen Gottesgemeinde (Lev. 26, 11) realisierenden Verheissung Ezech. 37, 27 wird Gott selbst sein Zelt (seine Wohnung) über ihnen aufschlagen (*σκην.*, vgl. Joh. 1, 14), so dass seine Gnadengegenwart sich schützend und segnend über sie ausbreitet. — **v. 16,** vgl. Jes. 49, 10. Sie werden hinfort keinen Mangel mehr leiden, und keine Gluthitze der Anfechtung wird mehr über sie kommen. — **v. 17.** *το ανα μεσον τ. θρ.*) wie Jos. 19, 1, weist auf 5, 6 zurück, sofern auch das zwischen den Tieren und den Ältesten stehende Lamm inmitten des (halbkreisförmig gedachten, vgl. zu 4, 6) Thrones steht. Christus erscheint als der gute Hirte (Joh. 10, 11), der ihnen Wegführer sein wird (*οδηγ.*, wie Joh. 16, 13) zu den Wasserquellen (Jes. 49, 10), die hier durch den nachdrücklich vorantretenden gen. app. als die Quellen (ewigen) Lebens und der damit gegebenen Seligkeit bezeichnet werden, in welcher aller Jammer der Erde ausgeschlossen ist (*εξαλειψ. κτλ.* nach Jes. 25, 8).

8, 1. *οταν*) kann nach dem sechsmaligen korrekten *οτε* unmöglich eine zufällige Inkorrektheit sein, die, da der ind. aor. folgt, noch auffallender ist, als 4, 9. Die Öffnung jedes Siegels, die ja nur der symbolische Ausdruck für die Offenbarung eines Teiles des Zukunftsgeheimnisses ist und als solche nicht gesehen werden kann, wird dem Propheten kund durch etwas Neues, was er hört oder sieht. Da nun hier lediglich ein Schweigen im Himmel eintritt, welches symbolisch andeutet, dass er die letzte Enthüllung des Zukunftsgeheimnisses in diesem Gesicht noch nicht empfangen soll, so weiss er zwar, dass das Lamm, dem Gott ja die ganze Offenbarung desselben verliehen (1, 1), auch das siebente Siegel gelöst hat, aber der Zeitpunkt dieser Lösung ist ihm nicht durch eine neue Offenbarung markiert, sondern, wann auch das Lamm das siebente Siegel

2 *Καὶ εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν, καὶ ἐδόθησαν αὐτοῖς ἑπτὰ σάλπιγγες.* 3 *καὶ ἄλλος ἄγγελος ἦλθεν καὶ ἐστάθη ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἔχων λιβανωτὸν χρυσοῦν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ θυμιάματα πολλά, ἵνα δώσει ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου.* 4 *καὶ ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων ἐκ χειρὸς τοῦ ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* 5 *καὶ εἴληφεν ὁ ἄγγελος τὸν λιβανω-*

---

löste, der Prophet hat die letzte Enthüllung des Zukunftsgeheimnisses nicht empfangen, sondern es trat ein Schweigen ein im Himmel etwa (*ως*, wie Joh. 1, 40. 6, 19) eine halbe Stunde, d. h. auf eine kurz bemessene Zeit hörte die Offenbarung an ihn auf. Daraus folgt, dass das 2. Gesicht geschlossen ist.

---

v. 2 beginnt die 3. oder die Posaunenvision (8, 2 — 11, 18), deren Einleitung v. 2—5 bildet, ähnlich wie 4, 1 bei der vorigen Vision. Dies wird deutlich markiert durch die Erscheinung der sieben Thronengel (Tob. 12, 15, Lc. 1, 19), die im vorigen Gesicht nicht nur nicht erwähnt waren, sondern für die in der dort geschilderten Scenerie schlechterdings kein Platz ist. Dass ihnen sieben Posaunen (vgl. Joel 2, 1) gegeben werden, deutet an, dass sie in der folgenden Vision etwas Bedeutungsvolles ankündigen sollen. — **v. 3.** *ηλθεν και εσταθη*) Er kam und stellte sich auf den Altar, nämlich den Brandopferaltar (6, 9), da er die goldne Räucherpfanne hat, um Kohlen von dort zu holen. Dass er aber das Rauchopfer darbringen soll, erhellt daraus, dass ihm Rauchwerk gegeben wird, es auf die Kohlen zu schütten (bem. die korrekte Verbindung des neutr. plur. mit dem Sing.), um es zu geben, d. h. darzubringen (*ινα* c. ind. fut. als reine Umschreibung des Inf., wie 3, 9. 6, 4) den Gebeten der Heiligen zu gut (dat. comm.), sofern dieselben in dem Symbol des Weihrauchs (5, 8) vor Gottes Angesicht gebracht werden, wenn er sie auf den goldnen Altar, der vor dem Thronsitz (Jehovas), d. h. vor der Bundeslade steht, also auf den Rauchaltar (vgl. Exod. 30, 6. Lev. 4, 7. 18) schüttet. — **v. 4.** *ανεβη*) zeigt deutlich, dass die Scene nicht, wie im vorigen Gesicht, im himmlischen Thronsaal spielt, da der Rauch zu Gott hinaufsteigt. Wo der Rauchaltar zu denken, ist nicht angedeutet, vielleicht ist einfach an den Rauchaltar im Tempel zu Jerusalem (vgl. zu 11, 1) gedacht. Die ganze Einleitung soll ja nur andeuten, dass die im Folgenden geschilderten Strafgerichte über die Welt kommen infolge der Gebete der Heiligen, die in ihrer Bedrängnis Gott um seinen Schutz anrufen. — **v. 5.** *ειληφεν*) vgl. 5, 7, kann nach dem *εχων* v. 3 nur präsentisch bezeichnen, dass er die empfangene Räucherpfanne nimmt, um sie nun aus den Feuerkohlen des Altars zu füllen (*γεμιζ.*, wie

τὸν καὶ ἐγέμισεν αὐτὸν ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν· καὶ ἐγένοντο βρονταὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ σεισμός.

6 *καὶ οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ σάλπιγγας ἡτοίμασαν ἑαυτούς, ἵνα σαλπίσωσιν.* 7 *καὶ ὁ* πρῶτος *ἐσάλ-*
πισεν, καὶ ἐγένετο χάλαζα καὶ πῦρ μεμιγμένα ἐν αἵματι καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν· καὶ τὸ τρίτον τῆς γῆς κατεκάη, καὶ τὸ τρίτον τῶν δένδρων κατεκάη, καὶ πᾶς χόρτος χλωρὸς κατεκάη.
— 8 *καὶ ὁ* δεύτερος *ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ὡς ὄρος μέγα πυρὶ καιόμενον ἐβλήθη εἰς τὴν θάλασσαν· καὶ ἐγένετο τὸ τρίτον τῆς θαλάσσης αἷμα,* 9 *καὶ ἀπέθανεν τὸ τρίτον τῶν κτισμά-*

Joh. 2, 7. 6, 13) und (die von dorther entnommenen Kohlen) auf die Erde zu werfen. Wenn infolge dessen die Naturerscheinungen eintreten, die schon 4, 5 als Gerichtssymbole erscheinen, und denen nur noch aus 6, 12 das Erdbeben hinzugefügt wird, so ist damit ausgedrückt, dass die im folgenden Gesicht zu schildernden Gerichte über die Welt kommen, weil Gott die vor ihn gebrachten Gebete der Heiligen erhört. Schon daraus erhellt, dass die von den Gläubigen erflehten Gottesgerichte sie selbst nicht treffen können, weshalb sie eben durch die Versiegelung (7, 1—8) davor bewahrt sind. Danach sind ohne Zweifel die 144000 identisch mit den *παντες αγιοι* v. 3.

v. 6 kehrt zu v. 2 zurück und markiert den Beginn des eigentlichen Gesichtes. Jeder Posaunenstoss giebt das Signal zu einem der geschauten Gottesgerichte. Die Einzelheiten, in denen dieselben sich in der geschichtlichen Wirklichkeit vollziehen werden, können natürlich dem Seher nicht vorgeführt werden; sie werden nur ihrer Art und Weise nach geschildert nach dem Typus der ägyptischen Plagen, die nur grauenhaft gesteigert erscheinen, weil sie furchtbarer sein werden als jene. — **v. 7** ist Exod. 9, 23f. nachgebildet; aber sowohl der Hagel als das Feuer war mit Blut (eig.: in Blut) gemischt. Das Genus des Part. *μεμιγμενα* musste sich natürlich nach dem Gen. des letzten Wortes richten. Während Exod. nur an einen gewaltigen Hagelschlag gedacht zu sein scheint, der unter beständigem Blitzen und Donnern herabprasselt, ist hier eigentlicher Feuerregen damit verbunden, da ein grosser Teil (bem. die schematische Zahl: ein Dritteil vgl. 6, 8) der Erde mit den Bäumen und allem grünen Grase darauf (vgl. Mc. 6, 39) verbrannt wird. Zu *κατεκαη* vgl. I Kor. 3, 15. — **v. 8.** Die zweite Plage trifft das Meer. Eine ungeheuere Feuermasse, wie ein grosser flammender Berg, wird ins Meer geworfen und verwandelt das Dritteil desselben in Blut (nach dem Typus vom Exod. 7, 20), so dass nach **v. 9** ein Dritteil der beseelten Meertiere sterben und ein Dritteil der Schiffe zu Grunde gehen, weshalb auch hier das Feuer mitwirkend gedacht ist.

των τῶν ἐν τῇ θαλάσσῃ, τὰ ἔχοντα ψυχάς, καὶ τὸ τρίτον τῶν πλοίων διεφθάρησαν. — 10 καὶ ὁ τρίτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀστὴρ μέγας καιόμενος ὡς λαμπάς, καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ τρίτον τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων. 11 καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἀστέρος λέγεται ὁ ἄψινθος. καὶ ἐγένετο τὸ τρίτον τῶν ὑδάτων εἰς ἄψινθον, καὶ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀπέθανον ἐκ τῶν ὑδάτων, ὅτι ἐπικράνθησαν. — 12 καὶ ὁ τέταρτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ἐπλήγη τὸ τρίτον τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τρίτον τῆς σελήνης καὶ τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων, ἵνα σκοτισθῇ τὸ τρίτον αὐτῶν καὶ ἡ ἡμέρα μὴ φάνῃ τὸ τρίτον αὐτῆς, καὶ ἡ νὺξ ὁμοίως.

Zu *εγεν. αιμα* vgl. Joh. 2, 9. Die zu *των κτισμ.* gehörige partizipiale Apposition (*τα εχοντα*) ist ganz wie ein Relativsatz angesehen, vgl. 2, 20. 3, 12. Bem., wie das Verb., wo es dem *το τριτον* vorangeht, im Sing. steht, dagegen, wo das Dritteil der Fahrzeuge durch das letzte Wort als eine Vielheit vergegenwärtigt ist, im Plur., wobei natürlich auf das Neutr. von *πλοια* nicht weiter reflektiert wird. — **v. 10.** Da die Plage Exod. 7, 20 den Nilstrom trifft, so wird hier nach derselben noch ein analoges Gottesgericht geschildert, welches das Dritteil der Ströme und Wasserquellen auf dem Lande trifft. Anstatt des Flammenberges v. 9 ist es hier ein wie eine Fackel brennender Stern, der auf sie fällt. — **v. 11.** *ο αψινθος*) Da die Bezeichnung des Wermuth (*η αψ.* oder *το αψινθιον*) hier zum Namen eines Sterns geworden hat sie maskulinische Form angenommen. Durch ihn wird ein Dritteil der Gewässer selbst in Wermuth verwandelt (*εγεν. εις* wie Joh. 16, 20). Der wunderbar erzeugte Wermuth ist offenbar als giftig gedacht, da auf Anlass (*εκ*) der so vergifteten Gewässer viele Menschen starben. Das Verb. *επικρανθησαν* steht im Plur. trotz des neutr. plur., weil die Wasser gerade in der Mehrzahl, in der sie von vielen Menschen getrunken werden, in Betracht kommen. — **v. 12.** Das vierte Gottesgericht trifft nach Analogie von Exod. 10, 21 ff. die Himmelslichter, aber, wie bei den andern, wird nur ein Dritteil derselben von der Plage getroffen. Wie alle geschilderten Ereignisse in der Wirklichkeit unvorstellbar sind, weil es ja nur symbolisch-typische Darstellungen der bevorstehenden Gottesgerichte sind, ist auch die Wirkung dieser Verfinsterung der Himmelslichter unvorstellbar, sofern infolge derselben der Tag (d. h. das Tageslicht) nicht mehr scheint, und zwar, wie die einschränkende Apposition dazu sagt, ein Dritteil desselben, und ebenso die Nacht, die sonst durch Mond und Sterne erhellt wird. Bem., wie die Schilderung aller vier Gerichte nur zum geringsten Teil wirklich gesehen werden kann, und wie die Nachbildung resp. Steigerung der ägyptischen Plagen zeigt, dass wir hier prophetische Ausmalung der von den Posaunenstössen verkündigten Gottesgerichte haben.

13 *καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἀετοῦ πετομένου ἐν μεσουρανήματι, λέγοντος φωνῇ μεγάλῃ· οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν.*

IX, 1 *καὶ ὁ πέμπτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ εἶδον ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεὶς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου.* 2 *καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου, καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος, ὡς καπνὸς καμίνου μεγάλης, καὶ ἐσκοτώθη ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἀὴρ ἐκ τοῦ καπνοῦ τοῦ φρέατος.* 3 *καὶ ἐκ τοῦ καπνοῦ ἐξῆλθον ἀκρίδες εἰς τὴν*

---

v. 13. *κ. ειδον*) geht auf das Sehen des Adlers. Das *ενος* steht, da es betont vorangestellt, schwerlich für den unbestimmten Art., da es die Bedeutung der Erscheinung erhöht, dass unter den am Firmament fliegenden Adlern, die ohnehin durch ihre mächtige Stimme besonders zu dieser Botschaft geeignet, es einer war, der diese besondere Handlung vollzieht. Im Zenith fliegt er, um überall sichtbar und hörbar zu sein. — *τους κατοικουντας*). Da aus 9, 12. 11, 14 erhellt, dass *ουαι* nicht als Interjektion gedacht ist, sondern als ein dreifaches Wehe, welches nicht den Erdboden (v. 7) oder das Meer (v. 8) oder die Ströme (v. 10) oder die Himmelslichter (v. 12) trifft, sondern die Erdbewohner selbst (6, 10), so werden diese als Objekt der Plage gedacht; als Verb. schwebt dem Verf. wohl nach v. 12 *πληοσει* vor. Zu *εκ τ. λοιπ. φ.* vgl. das *απεθ. εκ* v. 11. Von jedem Posaunenschall geht ein Wehe aus, er veranlasst dasselbe. Durch diesen Zwischenakt werden die vier ersten Posaunengesichte von den drei letzten gesondert (vgl. 2, 18. 6, 8).

9, 1. Ganz anders als 8, 10 ist hier der vom Himmel auf die Erde gefallene Stern (bem. das part. perf.), wie 1, 20, Symbol eines gefallenen Engels, da er im Folgenden deutlich personifiziert wird, indem ihm der Schlüssel zum Brunnen des Abgrunds gegeben wird. Der *αβυσσος* ist der Aufenthaltsort der Dämonen, wenn ihnen nicht auf der Erde zu wirken gestattet ist (Lc. 8, 31). Es führt ein Schacht, einer Cisterne ähnlich, von ihm zur Erde hinauf, und Gott allein hat den Schlüssel zu demselben (vgl. 1, 18). Wenn er denselben einem gefallenen Engel giebt, so erhellt, dass auch solche nur Verderben über die Erde bringen können, wenn und soviel er es behufs Ausführung seiner Gerichte will. — **v. 2.** Wenn aus dem geöffneten Schachte Rauch aufsteigt, wie der Rauch eines grossen Ofens (Exod. 19, 18), der die Sonne und die Luft verfinstert, so ist in der Tiefe ein ewiges Feuer brennend gedacht. Es ist nicht, wie Joel 2, 10, der Heuschreckenschwarm selbst, der die Himmelslichter verfinstert; denn nach **v. 3** gehen erst aus dem höllischen Qualm die Heuschrecken (Exod. 10, 12 f.) hervor, die von vorn herein als dämonische Wesen personifiziert

γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία, ὡς ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ σκορπίοι
τῆς γῆς. 4 καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀδικήσωσιν τὸν χόρτον
τῆς γῆς οὐδὲ πᾶν χλωρὸν οὐδὲ πᾶν δένδρον, εἰ μὴ τοὺς ἀν-
θρώπους, οἵτινες οὐκ ἔχουσιν τὴν σφραγῖδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν
μετώπων. 5 καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτούς,
ἀλλ' ἵνα βασανισθήσονται μῆνας πέντε· καὶ ὁ βασανισμὸς αὐ-
τῶν ὡς βασανισμὸς σκορπίου, ὅταν παίσῃ ἄνθρωπον. 6 καὶ
ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον,
καὶ οὐ μὴ εὕρωσιν αὐτόν, καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν, καὶ
φεύγει ὁ θάνατος ἀπ' αὐτῶν. 7 καὶ τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρί-
δων ὅμοιοι ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον, καὶ ἐπὶ τὰς κε-

---

sind; daher das maskulinische *αυτοις*. Bem. das johanneische *εξουσια*. Der Gegensatz der Skorpionen der Erde zeigt, dass sie selbst nicht irdische, sondern dämonische Wesen sind. — **v. 4.** *ερρεθη ινα*) wie 6, 11. Dass sie weder das Gras der Erde noch irgend ein junges Grün (vgl. 8, 7) noch irgend einen Baum schädigen sollen (6, 6. 7, 2 f.), worauf es doch den wirklichen Heuschrecken zunächst ankommt, zeigt aufs neue ihren dämonischen Charakter. Das *ει μη* geht nicht auf das *μη αδικησ.*, sondern nur auf den darin liegenden positiven Begriff des *αδικειν*. Erst hier, wo die Menschen direkt von der Plage getroffen werden, konnte dies auf die Menschen beschränkt werden, die (*οιτινες* motivierend, wie 1, 7) nicht das Siegel auf ihren Stirnen haben. Dieser Rückblick auf 7, 2 f. zeigt deutlich, dass erst hier die dort in Aussicht gestellten Plagen losbrechen. Da sie aber nicht durch das Loslassen der Winde, sondern durch das Blasen der Posaunen herbeigeführt werden, erhellt klar, dass dies Gesicht mit dem vorigen nichts mehr zu thun hat. — **v. 5.** *βασανισθησονται*) Während der Conj. *αποκτεινωσιν* nur durch die Nachwirkung von v. 4 (*ινα μη αδικησ.*) herbeigeführt ist, tritt hier nach *εδοθη* das *ινα* c. fut. als reine Umschreibung des Inf. ein, wie 6, 4. 8, 3. Sie sollen eben nicht sterben, sondern gequält werden (Mt. 8, 6. 29) und zwar 5 Monate lang. Innerhalb 5 Monaten vom Mai an pflegen die Heuschrecken zu erscheinen, hier aber dauert ihr Peinigen die ganze Zeit über. Wie v. 3 wird dasselbe mit dem Peinigen des Skorpionen verglichen, so oft derselbe einen Menschen (mit seinem Stiche) trifft. — **v. 6.** *ζητησουσιν*) vgl. Joh. 7, 18. 34. 36. Die Ausmalung geht ganz in die prophetische Rede über, wie im Grunde schon v. 5 weder sichtbar noch hörbar ist, sondern Reflexion des Sehers. Bem. die Ausführung im vollendeten Parallelismus und das höchst affektvolle Präsens *φευγει*. — **v. 7.** *τα ομοιωματα*) von den Gestalten der Heuschrecken wie Ezech. 10, 22. Hinsichtlich ihrer Gestalten sind sie Pferden ähnlich. Bem. das dem *αυτοις* v. 3 ff. entsprechende *ομοιοι*. Auch Joel 2, 4 werden sie mit Pferden verglichen, und in der That sollen

φαλὰς αὐτῶν ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ, καὶ τὰ πρόσωπα
αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων. 8 καὶ εἶχον τρίχας ὡς τρίχας
γυναικῶν, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν, 9 καὶ εἶχον
θώρακας ὡς θώρακας σιδηροῦς, καὶ ἡ φωνὴ τῶν πτερύγων
αὐτῶν ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πό-
λεμον. 10 καὶ ἔχουσιν οὐρὰς ὁμοίας σκορπίοις καὶ κέντρα, καὶ
ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἀδικῆσαι τοὺς ἀνθρώ-
πους μῆνας πέντε. 11 ἔχουσιν ἐπ' αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον
τῆς ἀβύσσου, ὄνομα αὐτῷ ἑβραϊστὶ Ἀβαδδών, καὶ ἐν τῇ ἑλ-

---

die Heuschrecken eine gewisse Ähnlichkeit besonders mit zum Kriege gerüsteten haben, deren Kopf aus dem Brustharnisch hervorragt. Aber was bei Joel ein Bild, ist hier alles in furchtbare Wirklichkeit umgesetzt. Dass es auf ihren Häuptern steht wie Siegerkränze von goldähnlichem Glanz, deutet auf ihre jeden Widerstand bezwingende Macht. Auch die schwache Ähnlichkeit des Heuschreckenkopfes mit einem Menschenantlitz gewinnt hier durch die Personifikation der dämonischen Heuschrecken eine viel vollere Bedeutung. — **v. 8.** *ειχον*) Bem. den die Darstellung belebenden Wechsel in der Ausdrucksweise, die aber v. 9. 10 sofort wieder in die selbständigen Sätze mit ergänzter Copula zurückkehrt, nachdem dieselbe durch das *ησαν* hier vorbereitet. Die Vergleichung ihrer Haare mit (langen) Weiberhaaren war wohl durch ihre langen Fühlhörner an die Hand gegeben, die Löwenzähne (Joel 1, 6) deuten auf ihre wilde Gefrässigkeit. — **v. 9.** Sie haben Brustschilder (Thorax genannt), die eisernen Panzern ähnlich sind (vgl. die zur Schlacht gerüsteten Pferde v. 7). Das Geräusch ihrer Flügel gleicht nach Joel 2, 5 dem Geräusch vieler Rossewagen, die zum Streit rennen. Der Hauptbegriff bleibt der der Wagen, um deren Rasseln es sich handelt, und das *ιππων* ist eingeschoben, weil nur mit Rossen bespannte Wagen einherrasseln können, ohne dass das *τρεχ.* zu *ιππων* zu beziehen wäre. — **v. 10** bem. den nochmaligen Wechsel des Temp., das in das Präsens übergeht. Sicher ist die grauenhaftere Vorstellung intendiert, wonach die Schwänze ganzen Skorpionen glichen, zumal in den Schwänzen wegen der Stacheln, womit sie ausgerüstet, die ihnen verliehene Vollmacht (v. 3) liegt, die Menschen fünf Monate lang zu schädigen (v. 5). — **v. 11.** *εχουσιν*) Das Asyndeton ist absichtlich, damit sich die Bezeichnung ihres Führers von der Schilderung der Heuschrecken selbst abhebe. Zu *ονομα αυτω* vgl. 6, 8; das *εβραιστι* kommt nur noch 5mal im Ev. Joh. (vgl. 5, 2) vor. Abaddon scheint schon Hiob 26, 6. 28, 22 den Ort des Verderbens (LXX: *απωλεια*) zu bezeichnen, und wird hier personifiziert als Name dessen gedacht, der als der über den Abyssus gesetzte Engel die aus ihm hervorkommenden Heuschrecken anführt; daher gräzisiert in *απολλυων* (der Verderber). Es liegt sehr nahe, dass der Engel v. 1 gemeint ist, dem der Schlüssel zum Abyssus

λῃνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων. 12 ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα.

13 καὶ ὁ ἕκτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ἤκουσα φωνὴν μίαν ἐκ τῶν τεσσάρων κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, 14 λέγοντα τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα· λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ. 15 καὶ ἐλύθησαν οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν, ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώ-

---

und damit die Obmacht über die dämonischen Mächte in ihm gegeben ist. Auch hier ist natürlich keinerlei Einzeldeutung beabsichtigt, da das Gottesgericht lediglich nach dem Typus der ägyptischen Heuschreckenplage geschildert und als ein viel furchtbareres durch den dämonischen Charakter derselben gekennzeichnet ist. — **v. 12.** η ουαι η μια) knüpft an 8, 13 an. Hier ist das ουαι ganz substantiviert und zwar als Fem., wobei dem Verfasser vielleicht ein Begriff, wie θλιψις, vorschwebt. Ganz irregulär ist der Sing. ερχεται neben dem pluralischen Subjekt. Vielleicht dachte der Verf. daran, dass nur noch ein Wehe in diesem Gesicht wirklich kommt (11, 14), das dritte noch verschwiegen wird. Das μετα ταυτα im Plur. steht wohl mit Bezug auf die reichen Züge, in denen sich die Schilderung des ersten entfaltet.

v. 13. φωνην μιαν) bildet, da εις in abgeschwächter Bedeutung für τις in der Apok. nicht vorkommt, einen Gegensatz gegen die 4 Hörner des 8, 3 erwähnten Rauchaltars. Die Erwähnung derselben kann nur andeuten sollen, wie der ganze Rauchaltar dafür zeugt, dass die auf ihm dargebrachten Gebete nur erhört werden können, wenn noch die sechste grosse Plage kommt. — **v. 14.** λεγοντα) ad syn. bezogen auf den in der Stimme v. 13 redenden Altar, der dann natürlich personifiziert gedacht werden muss. Zu der anakoluthischen Apposition in dem ο εχων vgl. 2, 20. Während 7, 1 die vier Engel die Verderben über die Menschenwelt bringenden Winde zurückhalten, wird hier als bekannt vorausgesetzt, dass am grossen Strome Euphrat (Gen. 15, 18) vier Engel (natürlich Satansengel) gebunden liegen, die bereit sind, jeden Augenblick ihre Reiterheere verderbenbringend über die Welt zu führen. Da dies Verderben über alle Erdbewohner ergeht (8, 13), ist die Beziehung auf die Partherheere ausgeschlossen, und nur die typische Parallele massgebend, wonach vom Euphrat her die Feindesheere anrückten, welche in ATlicher Zeit die Gottesgerichte über Israel zu bringen pflegten. — **v. 15.** ητοιμασμενοι) bezeichnet, dass diese Engel zum Kriegszuge (vgl. v. 7) gerüstet sind für die von Gott bestimmte Stunde des bestimmten Tages des bestimmten Monats des bestimmten Jahres (bem. die Zusammenfassung der vier Zeitbestimmungen unter einen Art.), um (ινα nach ητοιμ., wie 8, 6) den dritten

πων. 16 καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν στρατευμάτων τοῦ ἱππικοῦ δισμυριάδες μυριάδων· ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν. 17 καὶ οὕτως εἶδον τοὺς ἵππους ἐν τῇ ὁράσει καὶ τοὺς καθημένους ἐπ' αὐτῶν, ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ὑακινθίνους καὶ θειώδεις· καὶ αἱ κεφαλαὶ τῶν ἵππων ὡς κεφαλαὶ λεόντων, καὶ ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν ἐκπορεύεται πῦρ καὶ καπνὸς καὶ θεῖον. 18 ἀπὸ τῶν τριῶν πληγῶν τούτων ἀπεκτάνθησαν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων, ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τοῦ θείου τοῦ ἐκπορευομένου ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν. 19 ἡ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστὶν καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν· αἱ γὰρ οὐραὶ αὐτῶν ὅμοιαι ὄφεσιν, ἔχουσαι κεφαλάς, καὶ ἐν αὐταῖς ἀδικοῦσιν. 20 καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, οἳ

Teil der Menschen (natürlich mit Ausnahme der versiegelten Knechte Gottes v. 4) zu töten. Es ist also vorausgesetzt, dass dies letzte und grösseste unter den vorläufigen Gottesgerichten bereits nach Tag und Stunde bestimmt ist, und dass dieselbe jetzt gekommen. Erst **v. 16 wird** es klar, dass es Heere von Reiterei sind, welche diese Satansengel herbeiführen, um die Menschen zu töten, und zwar doppelt so viel, wie sonst eine unzählbare Menge bezeichnet wird (5, 11). Da der Seher diese Menge natürlich nicht zu überzählen vermochte (vgl. 7, 4), hört er die Zahl der Heere im Gesicht. Diese ungeheure Zahl, wie ihre Führung durch die Satansengel, charakterisiert diese Plage als eine alle vorbildlichen an Furchtbarkeit übersteigende. — **v. 17.** *ουτως*) Dem entsprechend, was er bisher von der Aufforderung an den 6. Engel (v. 14), deren Ausführung v. 15 einfach voraussetzt, und von der Zahl ihrer Heere (v. 16) gehört, sieht der Prophet nun im Gesicht (*εν τ. ορασει*, wie Dan. 9, 21) im Gegensatz zu dem bisher nur Gehörten die Pferde und ihre Reiter selbst. Das *επ αυτων* (statt des sonst in diesem Falle üblichen Acc., vgl. 4, 2) steht, um die Beziehung des *εχοντας* auf die Reiter zu sichern. Die feuerfarbigen, dunkelrötlichen und schwefelgelben Panzer entsprechen dem Feuer, Rauch und Schwefel, der aus den Mäulern der Löwenköpfe (vgl. die Löwenzähne v. 8) der Pferde hervorgeht, und charakterisiert sie als höllische Ungeheuer, weshalb auch nach **v. 18** nicht die Reiter die Menschen töten, sondern von diesen drei Plagen die Tötung ausgeht (bem. die Wiederaufnahme des *απο* durch *εκ*, wie Joh. 1, 45). — **v. 19.** *η εξουσια*) wie v. 10, woran auch das erinnert, dass diese Macht nicht nur in ihrem Maul, sondern auch in ihren Schwänzen liegt, die schlangengleich eigene Köpfe haben, und mit denen (*εν αυταις* hebraisierend, wie 1, 5. 6, 8) sie die Menschen schädigen (vgl. v. 10). — **v. 20 f.** tritt nun klar hervor, dass dieses Gottesgericht (was auch von den vorhergegangenen gelten soll) zugleich eine Bussmahnung war, daher das *ουδε*: auch nicht einmal infolge

οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις, οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα, ἃ οὔτε βλέπειν δύνανται οὔτε ἀκούειν οὔτε περιπατεῖν, 21 *καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν φαρμακιῶν αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.*

X, 1 *καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἰσχυρὸν καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, περιβεβλημένον νεφέλην, καὶ ἡ ἶρις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, καὶ οἱ πόδες*

---

dieses furchtbarsten Gottesgerichts thaten sie Busse, durch die sie sich abwandten von (*μεταν. εκ*, wie 2, 21 f.) den Werken ihrer Hände, d. h. von den Götzen (Deut. 4, 28). Das *ινα μη* umschreibt einfach den inf. epexeg. nach *μεταν.*, daher der ind. fut., wie 3, 9. 6, 4: um nicht mehr anzubeten die Dämonen (Psal. 106, 37. I Kor. 10, 20) und (was vielleicht noch als eine rohere Art des Götzendienstes betrachtet wird) die goldenen, silbernen, ehernen, steinernen und hölzernen (vgl. Dan. 5, 4) Götzenbilder, die weder sehen noch hören noch wandeln (metaph. für: handeln) können (vgl. Psal. 115, 4—7). — **v. 21** führt die spezifisch heidnischen Sünden auf, von denen sie nicht Busse thaten: Mordthaten, Zaubereien (vgl. Jes. 47, 9. 12), Hurereien und Diebereien. Da hier nicht, wie v. 12, bemerkt, dass mit diesem Gottesgericht das zweite Wehe vorübergegangen ist, erhellt, dass dasselbe noch einen zweiten Teil hat. Dazu kommt, dass nach v. 20 f. dasselbe ausschliesslich über Heiden ergangen; es gab aber auch Gotteskinder und Ungläubige unter den Juden. Bem. auch, wie nur dies Gericht nicht nach dem Typus der ägyptischen Plagen geschildert, vor denen Israel (als Typus der NTlichen Gemeinde) bewahrt blieb, sondern gerade nach dem Typus der Gottesgerichte, die über Israel ergingen. Es folgt daraus unzweifelhaft, dass Kap. 11, das von den Schicksalen Jerusalems handelt, und an dessen Schluss erst das zweite Wehe vorüber ist (v. 14), die andre Seite dieses zweiten Wehe bildet. Ganz wie Kap. 7 nach der Lösung des 6. Siegels schiebt sich aber nach der 6. Posaune eine Episode ein, welche das Folgende vorbereitet.

10, 1. *αλλον*) im Unterschiede von dem im vorigen Gesicht erschienenen *αγγ. ισχ.* (5, 2). Der Engel, der dort die Hauptscene einleitet, schwebt dem Seher auch hier vor, wo es sich übrigens wieder um ein Büchlein handelt. Dass er vom Himmel herabsteigt, beweist aufs neue, dass sich Joh. nicht mehr im Himmelspalast befindet, wie im vorigen Gesicht, dass also seit 8, 2 ein ganz neues, mit dem vorigen gar nicht mehr zusammenhängendes Gesicht begonnen hat (vgl. zu 8, 4). Auch hier ist der starke Engel ein Engel höherer Ordnung, wie daraus folgt, dass er mit

αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός, 2 καὶ ἔχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ βιβλαρίδιον ἠνεῳγμένον. καὶ ἔθηκεν τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν δεξιὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, τὸν δὲ εὐώνυμον ἐπὶ τῆς γῆς, 3 καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ, ὥσπερ λέων μυκᾶται. καὶ ὅτε ἔκραξεν, ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. 4 καὶ ὅτε ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, ἤμελλον γράφειν· καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· σφράγισον ἃ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, καὶ

---

allen Attributen göttlicher Herrlichkeit ausgestattet wird; denn die Wolkenhülle, von der er umkleidet, ist nichts andres, als die Wolke, in der sonst Gott selbst in Theophanien zu erscheinen pflegt, der Regenbogen auf seinem Haupt (4, 3) nur der Widerschein des göttlichen Glanzes, von dem sein Angesicht leuchtet, wie die Sonne (1, 16), und auch die niedrigsten Teile der Gestalt, die Füsse, wie Feuersäulen. — **v. 2.** *κ. εχων*) scil. *ην*, vgl. 1, 16. Ohne völlige Verwirrung der Konzeption kann unmöglich in demselben Gesicht, in dem das grosse Zukunftsbuch mit sieben Siegeln erschien, noch ein besonderes Büchlein geöffnet vorkommen, das doch jedenfalls auch Zukünftiges enthält, woraus aufs neue folgt, dass dies Gesicht ein völlig neues, für das die Bilder des vorigen gar nicht mehr existieren. Er setzt den rechten Fuss auf das Meer (mit seinen Inseln), den linken auf die Erde, weil die Kunde, die er bringt, der ganzen Welt gilt, ohne dass dabei darauf irgend reflektiert ist, was vom Standpunkt des Sehers aus rechts oder links liegt. — **v. 3.** Die laute Stimme, mit der der starke Engel redet, hier geradezu mit Löwengebrüll verglichen, ist eine Ankündigung des letzten grossen Gottesgerichts, das über die ganze Welt ergeht (vgl. Joel 4, 16). Die sieben Donner repräsentieren, wie der siebenfältige Geist (1,4. 4,5), die Gottesstimme, die im Donner vernehmbar wird, wie so oft im AT. (vgl. Psal. 29), weshalb sehr wohl an die sieben Himmel gedacht sein kann, durch die hin er erschallt. Das betonte *εαυτων* zeigt aber, dass nicht an die Stimme gedacht ist, mit der die Donner reden, sondern, wie Joh. 12,28f., an das, was jeder der Donner zu sagen hat. Diese Donnerstimmen bilden also gleichsam das Echo auf das Löwengebrüll des Engels, in welchem Gott selbst die Botschaft des Engels bestätigt und zugleich dem Seher inhaltlich erläutert, weshalb er **v. 4** niederschreiben will, was die Donner redeten, sobald ihre Stimmen verhallt sind (bem. wie das *ημελλον* mit *εμελλον* 3, 2 wechselt, wie Joh. 4, 47 mit 6, 6 und häufig). Da seine Absicht zu schreiben auf dem Befehl Christi (1, 11. 19) beruht, so kann die Stimme, die ihn daran verhindert, nur die Stimme Christi sein, und dass dieselbe vom Himmel her erschallt, bestätigt nur, dass der Prophet sich auf der Erde befindet (vgl. zu v. 1). Das Versiegeln (vgl. Dan. 8, 26. 12, 4. 9) bedeutet, dass er das Gehörte der Kenntnis andrer verschliessen und daher nicht niederschreiben soll. Es wird damit nur vorbereitet, dass ihm mit der 7. Posaune, welche das

μὴ αὐτὰ γράψῃς. 5 καὶ ὁ ἄγγελος, ὃν εἶδον ἑστῶτα ἐπὶ τῆς
θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, ἦρεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν
εἰς τὸν οὐρανόν, 6 καὶ ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας
τῶν αἰώνων, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, καὶ τὴν
γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, ὅτι
χρόνος οὐκέτι ἔσται, 7 ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ
ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελέσθη τὸ μυστή-
ριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους, τοὺς προ-
φήτας. 8 καὶ ἡ φωνή, ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, πάλιν
λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν· ὕπαγε λάβε τὸ βιβλίον τὸ
ἠνεῳγμένον ἐν τῇ χειρὶ τοῦ ἀγγέλου τοῦ ἑστῶτος ἐπὶ τῆς

---

letzte grosse Gottesgericht bringen soll, dessen Donner er schon rollen hört, noch nicht gegeben werden soll, dieses Gericht wirklich zu weissagen. — **v. 5 f.** Der Engel aus v. 1 f. erhebt seine rechte Hand (die Schwurhand) zum Himmel (vgl. Deut. 37, 40) und schwört (*ομν. εν*, wie Mt. 5, 34. 36) bei dem ewig Lebendigen (vgl. 4, 9 f.), wie Dan. 12, 7, der hier ausdrücklich mit feierlicher Wiederholung des *τα εν αυτ.* als der bezeichnet wird, welcher Himmel, Erde, Meer und alles, was darin ist, geschaffen hat (Exod. 20, 11. Psal. 146, 6), dass eine Zeit nicht mehr sein wird, bis (nach der Vollendung der vorbereitenden Gottesgerichte) die mit dem Endgericht kommende Endvollendung eintritt, d. h. dass dieselbe mit der 7. Posaune, deren Schall ja unmittelbar bevorsteht, ohne Verzug kommt. So erläutert **v. 7** den Ausdruck; denn er führt als Gegensatz ein, dass in den Tagen der Posaune des 7. Engels, d. h., wie das *οταν μελλη σαλπ.* erklärt, in der Zeit, wo er posaunen wird und das letzte grosse Gottesgericht verkündigt, auch (etiam, wie 2, 13) das Geheimnis Gottes, d. h. die auf das Endgericht folgende Endvollendung, vollendet ist (sein wird). Zu *ετελεσθη* vgl. Joh. 19, 28. 30. Als die selige Endvollendung charakterisiert jenes *μυστηρ.* der Satz mit *ως*: wie er mit solcher Freudenbotschaft versehen hat (*ευαγγ.* c. acc., entsprechend dem passiven Gebrauch Mt. 11, 5) die ihm speziell angehörigen und darum solcher Verkündigung gewürdigten (bem. das *εαυτου*) Knechte im Sinn von 1, 1, wie hier das *τ. προφ.* ausdrücklich erläutert. — **v. 8.** *ην ηκουσα*) nämlich v. 4. Dieselbe Stimme Christi, welche die Donner des Gerichts versiegeln heisst, leitet auch die symbolische Handlung ein, durch welche dargestellt wird, dass die mit der siebenten Posaune eintretende Endvollendung noch verschwiegen bleiben soll. Die unnatürliche Attraktion des Praed. im Hauptsatz (*λαλουσα*, scil. *ην*, wie v. 2: *εχων ην*) durch den Relativsatz, in welchem *η φωνη* Acc. geworden (*ην*), hat eine Analogie in I Joh. 2, 25, vgl. auch Apok. 1, 11. 4, 1. Zu *υπαγε* vgl. Joh. 4, 16. 9, 7. Nur in der Erzählung heisst das Buch in der Hand des Engels, dessen Stellung v. 5 beschrieb, ein *βιβλαριδιον* (v. 2), im Munde Christi ist die würdigere Bezeichnung (5, 1) gebraucht.

θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. 9 *καὶ ἀπῆλθον πρὸς τὸν ἄγγελον, λέγων αὐτῷ δοῦναί μοι τὸ βιβλαρίδιον. καὶ λέγει μοι· λάβε καὶ κατάφαγε αὐτό· καὶ πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, ἀλλ' ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκὺ ὡς μέλι.* 10 *καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου καὶ κατέφαγον αὐτό, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκύ· καὶ ὅτε ἔφαγον αὐτό, ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου.* 11 *καὶ λέγουσίν μοι· δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς.*

— **v. 9.** *απηλθον προς*) wie Joh. 4, 47. Der Inf. nach *λεγων* sagt, was der Engel thun soll. Wie Ezech. nach 3, 2, so soll der Seher das Büchlein verschlingen, und es wird in seinem Leibe bitteren Geschmack erregen, aber in seinem Munde süss sein, wie Honig (Ezech. 3, 3). Der Sinn der symbolischen Handlung wird erst klar in **v. 10.** Das Verschlingen des Büchleins ist die Aneignung seines Inhalts. Da das Büchlein aus der Hand des Engels kommt, welcher das unmittelbare Bevorstehen der seligen Endvollendung beschwört (v. 6 f.), kann dieser Inhalt nur die Schilderung derselben sein. Daher ist es wie Honig süss (bem. das betonte Voranstehen des tert. comp.) in seinem Munde, d. h. es ist süss, davon zu reden; aber wenn er es verschlingen muss, um es bei sich zu behalten, d. h. nicht davon zu reden, so wird sein Inneres von Bitterkeit erfüllt, weil es so schwer ist zu schweigen von dem, was das Herz mit Jubel erfüllt. Nur in dieser Deutung kommen die so eng verschlungenen Teile des Zwischenakts auf denselben Gedanken hinaus. Der Seher, wie die Leser werden darauf vorbereitet, dass das Endgericht, das die 7. Posaune bringen sollte, samt der mit ihm gegebenen seligen Vollendung in diesem Gesicht noch verschwiegen bleiben soll. — **v. 11.** *και λεγουσιν μοι*) Sowohl der Engel v. 9, als die Stimme v. 8 geben dem Seher die tröstliche Gewissheit, dass, was jetzt in diesem Gesicht noch verschwiegen bleiben soll, in einem späteren Gesicht ihm nach göttlichem Ratschluss (*δει*) zu weissagen gegeben werden soll. Ausdrücklich aber wird angedeutet, dass diese Weissagung nicht etwa die Kap. 11 folgende ist, da diese sich ausschliesslich auf Israel bezieht, sondern von universeller Bedeutung ist, wie das Endgericht, welches die Endvollendung herbeiführt, weil sie sich beziehen wird auf alle Völker (*επι* c. dat., wie Joh. 12, 16). Vgl. den Ausdruck für dieselben in 5, 9. 7, 9, nur dass an die Stelle der *φυλαι* die Könige treten, die in den späteren Weissagungen eine so grosse Rolle spielen. Während aber die Vollendung der Weltgeschicke noch verborgen bleibt, wird die Vollendung der Geschicke Israels, die noch zum 2. Wehe gehört (vgl. zu 9, 21), schon jetzt enthüllt (11, 1—13).

XI, 1. *καὶ ἐδόθη μοι κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ, λέγων· ἔγειρε καὶ μέτρησον τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ.* 2 *καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξω καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς, ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν μῆνας τεσσεράκοντα καὶ*

11, 1. *καλαμος*) ist nach Analogie von Ezech. 40, 3 ein einem Massstabe (wohl der Länge nach) ähnliches Rohr, eine Messrute. Von wem sie gegeben wird, ist nicht gesagt, da es dem Seher nur auf den damit verbundenen Befehl ankommt. Das *λεγων* knüpft ad syn. an die Person des Gebenden an, noch härter als 4, 1. Das Messen soll, wie v. 2 sagt, den Teil abgrenzen, der vor dem dort geschilderten Schicksal bewahrt wird. Dieser Teil ist zunächst das eigentliche Tempelhaus (Mt. 26, 61), bestehend aus dem Heiligen und Allerheiligsten; und da von keiner Versetzung nach Jerus. die Rede ist, so wird allerdings sehr wahrscheinlich, dass sich der Seher in diesem Gesicht von vorn herein (vgl. zu 8, 4) angesichts des jerusalemischen Tempels befindet. Das *θυσιαστηριον* schlechthin kann nur, wie 8, 3. 5, der Brandopferaltar (im Gegensatz zum Rauchopferaltar) im Heiligen sein, der mit gemessen wird, weil er mit zu dem spezifischen Heiligtum in Israel gehört. Jede Deutung auf die Erhaltung des äusseren Heiligtums wird aber damit abgeschnitten, dass damit verbunden werden die an dem Altar (*εν*, wie Joh. 8, 20) Anbetenden, da der wirkliche Brandopferaltar eben nicht Gebetsstätte, sondern Opferstätte ist. Gemeint können also nur die wirklichen Gottesanbeter (Joh. 4, 23 f.) in Israel sein, und das *και* bezeichnet, wie 4, 11 (und so, und zwar), dass den Tempel Gottes (vgl. 3, 12) und die spezifisch gottgeweihte Stätte in Israel nur noch die Gläubigen aus Israel bilden. Damit stimmt, dass nach v. 2 der äussere Vorhof (Ezech. 10, 5), d. h. der den inneren Vorhof mit dem Tempelhause umgebende, hinausgeworfen werden soll, was nach Joh. 6, 37. 12, 31 nur von Personen, also den Ungläubigen in Israel verstanden werden kann. Dieser Teil des Heiligtums im weiteren Sinne (d. h. des gottgeweihten Volkes) soll nicht gemessen und dadurch vor dem Schicksal bewahrt werden, welches der Begründungssatz dahin erläutert, dass er (im Rate Gottes) den Heiden gegeben ist. Zu welchem Zwecke, erläutert das Folgende; denn die Heiden werden die heilige Stadt (Mt. 4, 5. 27, 53) in Besitz nehmen und mit Füssen treten unter ihrer Herrschaft (vgl. Lc. 21, 24). Die 42 Monate sind die 3½ Zeiten (Jahre) aus Dan. 7, 25. 12, 7, d. h. die Gerichtszeit, während derer Israel unter dem Gerichtszorn Gottes steht (vgl. die Heidenzeiten Lc. 21, 24). Von einer Zerstörung Jerus.'s ist also nicht eigentlich die Rede, sondern von der Zeit der Heidenherrschaft über Jerus. (und damit über Isr.), welche b e v o r s t e h t, weil es nicht durch die Messung v. 2 vor diesem Schicksal bewahrt wird. Es gehört zu den die Erwartung auf das Folgende spannenden Zügen der Apok., dass hier von dieser danielischen Unglückszeit die Rede ist, deren Bedeutung erst

δύο. 3 *καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου, καὶ προφητεύσουσιν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα περιβεβλημένοι σάκκους.* 4 *οὗτοί εἰσιν αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἑστῶτες.* 5 *καὶ εἴ τις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι, πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ κατεσθίει τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν· καὶ εἴ τις θελήσῃ αὐτοὺς ἀδικῆσαι, οὕτως δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆναι.* 6 *οὗτοι ἔχουσιν τὴν ἐξουσίαν κλεῖσαι*

---

durch die folgenden Gesichte klar wird, ebenso wie erst 12, 14 ff. gezeigt wird, wie es kommt, dass die Gläubigen aus Israel vor diesem Schicksal bewahrt werden. — **v. 3.** *τ. δυσ. μαρτ. μου*) vgl. 2, 13. Erst hier erhellt, dass Christus redet und also auch den Befehl v. 1 gegeben hat; es sind also seine Jünger, die er als Propheten aussendet (Mt. 23, 34), um Israel zur Busse zu rufen. Wie 9, 20 f. die Gerichte, die über die Heidenwelt ergehen, Bussmahnungen sind, so wird die Gerichtszeit über Isr. (1260 Tage = 42 Monate) dazu dienen, nur dass ihm ausdrücklich Bussprediger gesandt werden, deren Bekleidung mit Säcken (Jerem. 4, 8. Mt. 11, 21) schon auf die Busstrauer deutet, die sie mit dem sündigen Volke fühlen. Bem., wie der zu *δωσω* notwendige Infin. hebräischartig in einen selbständigen Satz aufgelöst wird. — **v. 4** nach Sachar. 4, 3. 14, zeigt, weshalb von den zwei Zeugen v. 3 als bekannten Erscheinungen geredet werden kann. Der Seher sieht in ihnen die aus Sachar. bekannten zwei Ölbäume, nur dass er sie wegen der Stellung, die sie dort haben, zugleich als zwei Leuchter bezeichnet, die vor dem Herrn des Landes (Jehova) stehen, und charakterisiert sie dadurch als geistgesalbte und als Träger der Wahrheit, die das Volk zur Erkenntnis seiner Sünde führen soll. Bem. in dem *εστωτες* die constr. ad syn., wie 4, 8. 5, 6. 13, deren Härte dadurch um so fühlbarer wird, dass der Art. *αι* beibehalten ist. Aber erst die Vorstellung des Stehens vor dem Angesichte Gottes, das sie als seine Diener qualifiziert, führt mit Notwendigkeit den Übergang ins Mascul. herbei. — **v. 5.** Um ihre Wirksamkeit die von Gott bestimmte Zeit über zu sichern, müssen sie unantastbar sein und die Fähigkeit haben, ihre Feinde zu vernichten. Hier aber wird die Erinnerung an Elias, der Feuer vom Himmel über seine Feinde regnen lässt (II Reg. 1, 10), noch dadurch zurückgedrängt, dass der bildliche Ausdruck aus Jerem. 5, 14 in furchtbare Wirklichkeit umgesetzt wird, wenn wirkliches Feuer aus ihrem Munde hervorgeht und ihre Feinde verzehrt. — *ει τις θελησῃ*) In dem Wechsel des ind. praes. und conj. aor. liegt eine absichtsvolle Steigerung. Im ersten Falle verhindert ihre Vernichtung die Ausführung des *θελειν*, wenn aber trotz solcher Vorgänge einer sollte sie schädigen gewollt haben (vgl. zum conj. aor. Joh. 12, 7), so muss er eben auf diese Weise (*ουτως* wie 3, 5) getötet werden. — **v. 6.** *την εξουσ.*) Der Art. kann gar nicht fehlen, da es sich ja um die bestimmte Vollmacht handelt, zu thun, was

τὸν οὐρανόν, ἵνα μὴ ὑετὸς βρέχῃ τὰς ἡμέρας τῆς προφητείας αὐτῶν, καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν ἐπὶ τῶν ὑδάτων, στρέφειν αὐτὰ εἰς αἷμα καὶ πατάξαι τὴν γῆν ἐν πάσῃ πληγῇ, ὁσάκις ἐὰν θελήσωσιν.
7 καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς.
8 καὶ τὸ πτῶμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν

Elias that (I Reg. 17, 1), der auch nach Lc. 4, 25. Jak. 5, 17 so lange, wie die Tage ihrer prophetischen Wirksamkeit währen (3½ Jahre lang), nicht regnen liess, im Folgenden aber um eine Vollmacht über die Wasser (vgl. 2, 26), die dann freilich die Absicht hat, sie in Blut zu verwandeln nach 8, 8. Exod. 7, 19 f., und das Land mit (*εν* hebraistisch, wie 1, 5) jeder Plage zu schlagen, so oft irgend sie wollen, offenbar nach Art der ägyptischen. Hier ist also an das Vorbild des Moses gedacht, wie vorher an das des Elias, so dass die beiden Zeugen als Antitypen des Elias und Moses (Mc. 9, 4) vorgestellt sind.

v. 7. *οταν τελεσ.*) vgl. 10, 7, also an dem Ende der 3½ Jahre (v. 3). Es ist durchaus absichtsvoll, dass hier das Tier aus dem Abgrund (9, 1) ohne nähere Erklärung auftritt und die Erwartung spannt auf spätere Gesichte, in welchen dies Geheimnis enträtselt werden soll (vgl. zu 7, 1. 11, 2). Soviel ist schon jetzt aus Dan. 7, 21 klar, dass es sich irgendwie um die heidnische Weltmacht handelt, die ja auf der Stätte der Wirksamkeit der beiden Zeugen (in Jerus., vgl. v. 2) herrscht und, da sie natürlich ihre Wirksamkeit nicht dulden will, den Kampf mit ihnen beginnt. Das *ποιησει πολ.* ist nur die Umschreibung des *πολεμει* 2, 16. — **v. 8.** *το πτωμα*) Der Sing. steht auch im Griech. häufig von einem Gegenstande, der jedem einzelnen von einer Mehrheit angehört. Vgl. Gen. 48, 12. Lev. 10, 6. Jud. 13, 20. Zu dem Frevel ihrer Ermordung tritt die Schmach, dass man ihren Leichnam unbeerdigt auf den Strassen der grossen Stadt liegen lässt, die, dadurch entweiht, aufgehört hat, die heilige Stadt (v. 2) zu sein, und daher (bem. das motivierende *ητις* 1, 7) vom Geist der Prophetie (*πνευματικως*) mit Namen genannt wird, die antitypisch auf die Stätten der grössten Sündengreuel hindeuten. Zu der Bezeichnung als Sodom vgl. Jes. 1, 9 f. Jerem. 23, 14. Ezech. 16, 46; der Name *αιγυπτος* ergab sich von selbst, nachdem gerade in diesem Gesicht die ägyptischen Plagen als typisch für die, welche über die Sünderwelt ergehen, betrachtet waren. Der Name *ο κυριος* wird nur bei Lc. und Joh. auf Jesus in seinem Erdenleben bezogen (vgl. Joh. 6, 23. 11, 2. 20, 13). Das *αυτων* fällt nicht auf, da die Rede Christi v. 3 geschlossen und von v. 4 an in die erläuternde, von v. 7 an in die direkt weissagende Rede des Propheten selbst über-

ἐσταυρώθη. 9 *καὶ βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθνῶν τὸ πτῶμα αὐτῶν ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ, καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνῆμα.*
10 *καὶ οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς χαίρουσιν ἐπ' αὐτοῖς καὶ εὐφραίνονται, καὶ δῶρα πέμψουσιν ἀλλήλοις, ὅτι οὗτοι οἱ δύο προφῆται ἐβασάνισαν τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.* 11 *καὶ μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας καὶ ἥμισυ πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ φόβος μέγας ἐπέπεσεν ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας αὐτούς.* 12 *καὶ ἤκουσαν φωνὴν μεγάλην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· ἀνάβατε*

---

gegangen ist. — **v. 9.** *εκ των λαων κτλ.*) vgl. 5, 9, wo wie hier das Wort, wovon *εκ* abhängt, fehlt, und die vierfache Bezeichnung der *εθνη* (vgl. auch 7, 9. 10, 11) in freier Variation der Wortordnung. Wie es kommt, dass viele aus allerlei Volk in Jerus. anwesend sind, ergiebt sich aus v. 2. Die $3^1/_2$ Tage sind nach dem Schema der Unglückszeit gebildet. Dass sich die Heiden am Anblick ihrer Schmach weiden und darum nicht zulassen (*αφιουσιν* im Sinne von Joh. 11, 44. 48. 12, 7. 18, 8), dass ihre Leichname (hier der Plur., weil sie keinen der beiden Leichname begraben lassen) in ein Grab gelegt werden, ist der Höhepunkt ihres Frevels (vgl. I Reg. 13, 22). — **v. 10.** *οι κατοικ. επι τ. γης*) vgl. 3, 10. 6, 10. Alle Erdbewohner (hyperbolisch, da natürlich nur an die gedacht ist, die von dem Tode der Zeugen als Urhebern dieser Plagen hören) sind dabei beteiligt, weil, wie der Begründungssatz sagt, die Strafwunder der beiden Propheten nach v. 6 über den Bereich der Stadt hinaus die ganze Erde trafen. Der Übergang ins Fut. *πεμψουσιν* (vgl. 2, 5. 16) erklärt sich einfach daraus, dass sie ihren eben geschilderten Jubel erst beweisen werden dadurch, dass sie einander, wie an Freudenfesten, Geschenke schicken (vgl. Nehem. 8, 10. 12). — **v. 11.** *μετα τας τρεις ημ.*) Die Ungenauigkeit in der Rückweisung auf v. 9 erklärt sich dadurch, dass hier die Beziehung auf die Auferstehungsweissagung Jesu in ihrer ursprünglichen Form (Mc. 8, 31) massgebend wird. Der Lebensgeist (Gen. 6, 17) aus Gott ist der, durch dessen Einblasung in den Staub Gott die ersten Menschen schuf (Gen. 2, 7) und nun auch die Toten wiederbelebt. Sobald derselbe in sie eingegangen (bem. die Prägnanz in *εισηλθ. εν*, wie Lc. 9, 46), standen sie auf ihren Füssen (nachdem sie sich auf dieselben gestellt; zu der umgekehrten Prägnanz in dem so häufigen *επι* c. acc. vgl. zu 4, 2). Die weissagende Rede geht ins Praet. über, weil die kommenden Dinge vor dem Auge des Propheten schon als vollendet dastehen. Zu *φοβος επεπεσεν επι* vgl. Exod. 15, 16, zu *θεωρ.* Joh. 2, 23 (und noch 20 mal im Evang.). — **v. 12.** *ηκουσαν*) Die zum Leben Erweckten und nun wieder Auferstandenen hören eine laute Stimme vom Himmel, die sie dorthin hinaufsteigen heisst (vgl. 4, 1). Zu

ὧδε. καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ, καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν. 13 *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐγένετο σεισμὸς μέγας, καὶ τὸ δέκατον τῆς πόλεως ἔπεσεν, καὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῷ σεισμῷ ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτά, καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ.* 14 *ἡ οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἔρχεται ταχύ.*

15 *καὶ ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι ἐν τῷ οὐρανῷ, λέγοντες· ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ*

---

dem *ανεβησαν* vgl. Joh. 6, 62. 20, 17, zu *εν τ. νεφ.* Act. 1, 9. Da der Tod, die drei Tage im Grabe, die Auferstehung und Himmelfahrt der beiden Zeugen offenbar dem Typus Christi nachgebildet sind, wie sie v. 8 nach dem Typus des Elias geschildert waren und v. 4 wieder nach einem anderen weissagenden Vorbilde, so erhellt, dass nicht zwei bestimmte Personen gemeint sind, sondern die beiden Zeugen nur der konkret plastische Ausdruck für die Busspredigt, die Christus durch seine Propheten (vgl. zu v. 3) an Israel wird ergehen lassen. — **v. 18** wird nun klar, dass v. 1—11 nur die Vorbereitung gewesen ist zum Verständnis des Gottesgerichts, das, dem der sechsten Posaune entsprechend, über Israel kommt, wie jenes über die Heiden. Nach dem vorbereitenden Gericht, das in der Heidenherrschaft über Jerus. kommt und während dessen 3½ jähriger Dauer es Christus an Bussmahnungen nicht fehlen lässt, die durch das Endschicksal seiner Zeugen aufs höchste verstärkt erscheinen, bricht nun das letzte Gericht herein, das in der Form eines grossen Erdbebens (vgl. 6, 12) dargestellt wird, welches ein Zehnteil der Stadt zerstört und eine Zahl von (*ονοματα*, wie 3, 4) 7000 Menschen (immerhin noch lange nicht ein Dritteil der Bewohner, wie 9, 15) tötet. Aber während die Heidenwelt (im grossen und ganzen) unbussfertig bleibt (9, 20 f.), ergreift die übrigen Furcht und sie bekehren sich, indem sie dem Gott des Himmels (vgl. Nehem. 1, 4 f. Dan. 2, 18) die (ihm gebührende) Ehre geben (Jerem. 33, 16, doch vgl. auch Joh. 9, 24). Absichtsvoll wird im Gegensatz zu 9, 20 f. ihre Bekehrung nur in dieser allgemeinsten Form als bussfertige Umkehr geschildert. Zu Grunde liegt aber die Vorstellung, dass ein Rest Israels noch gerettet wird (vgl. Röm. 9, 27 ff. nach Jes. 1, 9. 10, 22 f.). — **v. 14**, vgl. 9, 12. — *η ουαι η τριτη*) Das dritte Wehe bringt das Endgericht, von dem die sieben Donner redeten (10, 3 f.), und das in diesem Gesicht noch verschwiegen bleiben soll.

v. 15. *ο εβδομος αγγ.*) Wie mit dem Blasen der sechs ersten Posaunen die dadurch angekündigten Ereignisse unmittelbar eintreten, so ist es auch hier der Fall; aber während diese Ereignisse früher dem Seher sofort im Bilde vorgeführt wurden, so geschieht dies hier nicht, weil eben

κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 16 *καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καθήμενοι ἐπὶ τοὺς θρόνους αὐτῶν ἔπεσαν ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ,* 17 *λέγοντες· εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας,* 18 *καὶ τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν, καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή*

---

die symbolische Handlung in 10, 8 ff. den Seher darauf vorbereitete, dass, was nun eintritt, in diesem Gesicht noch verschwiegen bleiben soll. Aber eingetreten ist mit der 7. Posaune (d. h. mit dem letzten Endgericht) die Endvollendung, wie es 10, 6 f. feierlich beschworen; daher hört der Prophet im Himmel (während er sich auf der Erde befindet, vgl. zu 10, 1) laute Stimmen (vgl. v. 12), welche verkünden (*λεγοντες*, constr. ad syn., wie 9, 14), dass das vollendete Gottesreich gekommen ist: geworden ist die Herrschaft über die Welt (bem., dass *τ. κοσμ.* hier ganz im Sinne der spezifisch joh. Lehrsprache steht), die bisher durch die Machtwirkungen des Teufels vielfach beeinträchtigt war, unsers Herrn und seines Gesalbten (Psal. 2, 2), und herrschen wird er (d. h. Gott, da der Messias nur sein Mitregent) in alle Ewigkeit, wodurch eben konstatiert ist, dass mit diesem Akt die definitive Endvollendung eingetreten. — **v. 16** verkündet der Prophet (ohne dass von einem Sehen die Rede ist), wie in diesem Moment die Vertreter der vollendeten Gemeinde (4, 4) anbetend niederfallen (4, 10. 5, 8) auf ihre Angesichter (7, 11) und Gott ihren Dank darbringen, da mit der Aufrichtung der vollendeten Gottesherrschaft ja auch ihre volle Beseligung gekommen. Zu dem Aor. der prophetischen Rede vgl. v. 11 ff. Bem., wie die Anrede Gottes als des Allmächtigen und Ewigen (4, 8) sich dadurch modifiziert, dass *ο ερχομενος* fortfällt, weil mit dem Eintritt der vollendeten Gottesherrschaft sein Kommen bereits eingetreten. Der Gegenstand des Dankes ist, dass Gott seine grosse Macht, die ihm jeden Augenblick zur Verfügung stand, deren er sich aber entäusserte, so lange er seinen Feinden auf Erden Spielraum liess, nun wirklich an sich genommen hat (vgl. 4, 11) und seine Herrschaft angetreten (bem. den Aor.). — **v. 18.** *τ. εθνη ωργ.*) vgl. Psal. 99, 1. Der Plur. nach dem neut. plur., welches Personen bezeichnet, ist durchaus korrekt, vgl. Mt. 6, 32. Was den Zorn der Heiden veranlasst hat, und wie derselbe zum Ausbruch gekommen, bleibt hier noch ganz dunkel, und so wird die Erwartung gespannt auf das folgende Gesicht (vgl. zu v. 7), wo dies erst dem Propheten gezeigt werden soll. Gewiss ist nur, dass der Zorn der Heiden zur Vergeltung die letzte Offenbarung des Zornes Gottes hervorgerufen hat, und da die Vergeltung sich nicht nur auf die Lebenden erstrecken kann, sondern auch auf die Toten erstrecken muss, ist gleichzeitig der Zeitpunkt (1, 3)

σου καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου, τοῖς προφήταις, καί τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις, καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν.

---

19 *Καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη.*

---

gekommen, wo auch sie gerichtet werden. Mit dem *κ. δουναι* löst sich die Rede von dem *καιρος τ. νεκρ.* los, und fährt fort, als ob nur *καιρος κριθηναι* gestanden habe, da bei der näheren Ausmalung der Vergeltung auf den Gegensatz von Lebenden und Toten nicht mehr reflektiert wird. — *και τ. φοβουμ. κτλ.*) fügt nicht zu den Knechten Gottes im engeren Sinne (1, 1. 10, 7) und zu den Heiligen (5, 8. 8, 3f.), d. h. den Christen überhaupt, eine dritte Klasse hinzu (vgl. das *και* 4, 11. 11, 1), sondern umfasst beide, sie als die, welche seinen Namen fürchten, charakterisierend, um durch die Partition in Grosse und Kleine (vgl. Psal. 115, 13. Act. 8, 10) hervorzuheben, dass es sich um alle ohne Ausnahme handelt. Der Lohnvergeltung tritt zur Seite die Strafvergeltung für die Verderber der Erde (bem. das zeitlose part. praes.), die nun in dem *διαφθειραι* ihre äquivalente Vergeltung empfangen. Mit diesem Dankliede für das, was die Heiligen im Eingange des Gesichts erflehten (8, 3), ist dasselbe aufs deutlichste geschlossen.

---

v. 19. Einleitung der 4. Vision von den beiden Tieren (11, 19 — 14, 20), die den Kampf der Gegenwart darstellt. Dadurch, dass erst mit diesem Gesicht der Seher auf seine Gegenwart kommt, bilden die drei vorhergehenden von selbst eine Art Einleitung. Bem. die Teilung der Gesichte in 3 und 4, wie der Briefe (vgl. zu 2, 29). — *ηνοιγη* etc.) Wie Ezech. 1, 1 das Sichöffnen der Himmel die Vorbedingung ist für den Beginn einer Vision, so hier das Sichöffnen des himmlischen Tempels. In der 2. Vision wurde der Seher in den himmlischen Thronsaal versetzt; hier sieht er die im urbildlichen Allerheiligsten, nach dessen Vorbild das heilige Zelt gemacht wurde (Exod. 25, 9. Hebr. 8, 5), natürlich ebenso wie im nachbildlichen vorhandene Bundeslade, über deren Cherubim (Hebr. 9, 5), wie in der Stiftshütte, Jehova thront. — *κ. εγενοντο*) Dass hier die Bundeslade lediglich als Thronsitz Jehovas in betracht kommt (vgl. 8, 3), erhellt daraus, dass von dorther die Symbole der göttlichen Gerichte erscheinen. Wie aber die Gerichte der 2. Vision (4, 5) in der dritten

XII, 1 *καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον — καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα* — 2 *καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν.* 3 *καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ*

---

durch Hinzutritt eines neuen Symbols (8, 5) gesteigert erscheinen, so hier wieder durch den Hinzutritt des grossen Hagels (vgl. Exod. 9, 18—25). Es handelt sich also um die letzten grossen Gottesgerichte, die im vorigen Gesicht noch verschwiegen wurden (10, 3f.). Da dieselben nun erst 14, 7—20 angekündigt werden, so ist die spezifische Aufgabe des Gesichts zu zeigen, was diese Gerichte herbeiführt. Daher das Zurückgreifen des Gesichts darauf, wie der Teufel von Anfang an den Messias und seine Gemeinde verfolgt hat, um dann die Organe desselben vorzuführen, durch welche er in der Gegenwart des Sehers gegen Christus und seine Gemeinde in den Kampf zieht. Es ist eben die Aufgabe des Propheten, nicht nur Zukünftiges zu verkündigen, sondern auch das richtige Verständnis der Gegenwart zu vermitteln, in der sich die Zukunft anbahnt. Vgl. 1, 19.

12, 1. *σημειον μεγα*) eine bedeutsame Erscheinung, welche dem Seher in sinnlicher Form andeuten soll (*σημαιν.*, vgl. 1, 1), was übersinnlicher Art ist (vgl. die *σημεια* im Evang. Joh.). Da der Prophet nicht, wie 4, 2, in den Himmel versetzt wird, so erscheint die allegorische Gestalt nur auf der aufs neue geöffneten (11, 19) himmlischen Schaubühne. Daraus folgt aber keineswegs, dass das erscheinende Weib eine Himmelsbewohnerin ist oder darstellt, was alles von ihm Erzählte ausschliesst. Es erscheint nur im Himmel, weil es nicht das empirische Israel darstellt, sondern die ATliche Theokratie, wie sie vor Gottes Angesicht dasteht, d. h. ihrem wahren Wesen, ihrer Idee nach. Wie Jeh.'s Gewand Licht ist (Psal. 104, 2), so erscheint sie mit der Sonne, dem Symbol der göttlichen Herrlichkeit (1, 16. 10, 1), bekleidet, und der Mond (das kleinere Licht, vgl. Gen. 1, 16) unter ihren Füssen, während der Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt auf die zwölf Stämme Israels deutet. Da **v. 2** direkt an *περιβεβλ.* anknüpft, wird *και — δωδεκα* zur Parenthese, in der die einfache Kopula *ην* zu ergänzen (vgl. 7, 9). Die ganze Geschichte der alttestamentlichen Theokratie ist vom Gesichtspunkt Gottes aus, der sich dem Propheten erschliesst, die Vorgeschichte der Geburt des Messias, die Geschichte der Wehen, aus denen der Messias geboren werden soll. — **v. 3.** Auch der Teufel erscheint nicht selbst, sondern in einem Bilde, das von vorn herein sein Wesen verstehen lehrt. Wie schon II Kor. 11, 3 unter der Paradiesesschlange der Teufel verstanden wird, so erscheint er hier, nur nicht als gewöhnliche Schlange, sondern als ein Drache. Die Feuerfarbe (Blutfarbe, vgl. 6, 4) deutet auf seine Mordgier, die auch Joh. 8, 44 sein nächstes Charakteristikum ist. Die sieben Häupter sind Symbole

δράκων μέγας πυρρός, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα, 4 *καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν. καὶ ὁ δράκων ἕστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκῃ τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγῃ.*
5 *καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσενα, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν*

---

seiner gottähnlichen Herrschaft, wie sie dem *αρχων τ. κοσμου* (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11) eignet; bei der Siebenzahl der Häupter (wie nachher bei der Zehnzahl der Hörner) schwebt dem Seher wahrscheinlich bereits das Tier mit den sieben Häuptern vor, das der Teufel sich zu seinem Organ erwählt (Kap. 13), aber hier wird darauf noch nicht hingedeutet, sondern die Siebenzahl als Charakteristikum des Göttlichen genommen. Die Hörner, über deren Verteilung auf die Häupter der Seher sicher nicht reflektiert, sind Symbole der Macht und erscheinen nur in der schematischen Zehnzahl (Zahl der Fülle), weil seine Macht, so gross sie ist, doch an die göttliche nicht heranreicht. Erst nach ihnen sind die Diademe genannt, welche auf die Anerkennung seiner Herrschaft deuten, weil seine Macht gross genug ist, diese zu erringen. — **v. 4** charakterisiert den Teufel als Gott feindliche Macht, indem Joh. im Anschluss an Dan. 8, 10 den Drachen ein Drittel der Sterne (bem. die schematische Zahl) mit seinem Schwanz vom Himmel fegen und auf die Erde werfen lässt. Da nach 1, 20 die Sterne Symbole der Engel sind, und 9, 1 ein vom Himmel auf die Erde gefallener Stern offenbar ein Satansengel ist, so kann das nur bedeuten, dass er einen grossen Teil der Engelwelt verführt hat, so dass sie fortan in seinem Dienste stehen. Als Höhepunkt seiner Gottfeindschaft erscheint aber sein Versuch, die Heilsabsichten Gottes, die er mit der Geburt des Messias hat, zu vereiteln: er steht vor dem Weibe, das zu gebären im Begriff ist, um, wenn sie geboren hat, ihr Kind zu verschlingen. Die Praes. zeigen, dass nicht auf bestimmte geschichtliche Thatsachen hingewiesen werden soll, sondern auf das, was seine Gottfeindschaft charakterisiert. So wenig ein bestimmter Moment ins Auge gefasst, in dem jener Abfall der Engel erfolgte, so wenig ist an bestimmte Thatsachen vor oder nach der Geburt Jesu gedacht. — **v. 5.** *υιον αρσενα*) nach Jerem. 20, 15. Der männliche Sohn wird sofort nach Psal. 2, 9 als der Messias charakterisiert (vgl. 2, 27). Natürlich soll nicht von dem Leben Jesu erzählt, auch nicht Geburt und Entrückung zeitlich zusammengerückt werden, sondern es wird nur das Resultat der Nachstellungen, die natürlich als erst mit der Geburt beginnend und durch das Leben des Messias fortgesetzt gedacht sind, angegeben, sofern die mit der Auferstehung eintretende Entrückung zu Gott, die zugleich seine Erhebung zu gottgleicher Herrschaft ist (daher das *και προς τ. θρονον αυτ.*), definitiv alle Anschläge des Satan gegen das messianische

θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ. 6 *καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα.*

7 *καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ,* 8 *καὶ οὐκ ἴσχυσεν,*

Heilswerk Gottes vereitelt. Dieses Misslingen bildet den stärksten Kontrast gegen das Gelingen des Attentats in v. 4. Aber nicht nur das Kind wird für immer den Nachstellungen des Teufels entrückt, sondern nach v. 6 auch das Weib, indem es an einen ihr von Gott bereiteten Ort flieht, wo es Schutz und Pflege findet. Bem. das hebraistische *οπου — εκει*. Ist das Sonnenweib die ideelle Theokratie, so kann dieselbe nach der Geburt des Messias nur die gläubige Gemeinde in Israel, also die Urgemeinde sein, welche durch die Flucht nach Pella Schutz wider die Verfolgung fand während der grossen Trübsalszeit, die mit der Zeit der Heidenherrschaft über Jerusalem anbricht (11, 2). Zu dem impersonellen *τρεφωσιν* vgl. Joh. 15, 6. 20, 13. Ehe aber die weiteren Versuche des Teufels, das Werk des Messias auf Erden zu zerstören, geschildert werden können, wie sie die Gegenwart des Sehers zeigt, muss auf das Schicksal des Teufels selbst zurückgegriffen werden.

v. 7. *και εγενετο*) Da von einer Verfolgung des Messiaskindes in den Himmel hinein nichts gesagt, dieselbe vielmehr durch die offenbare Intention von v. 5 ebenso ausgeschlossen ist, wie jede Verfolgung des Weibes, nachdem es seine Zufluchtsstätte (v. 6) erreicht, so kann ein Kampf mit dem Teufel im Himmel nur entstehen, wenn derselbe von vorn herein als im Himmel befindlich gedacht ist. Da aber dasselbe von seinen Engeln vorausgesetzt wird, die eben noch als vom Himmel auf die Erde geworfen bezeichnet werden, so ist klar, dass hier nichts über den Aufenthaltsort des Teufels zu einer bestimmten Zeit ausgesagt werden soll, sondern dass er, wie die 7 Häupter v. 3 andeuten, noch auf der Höhe seiner gottähnlichen Herrschaft befindlich gedacht ist, wobei immerhin die Vorstellung aus Hiob 1 massgebend gewesen sein kann, dass auch der Teufel ursprünglich ein Himmelsbewohner war. Zu *μιχαηλ* erg. *εγενετο* in etwas modifizierter Bedeutung: es kam auf (entstand) ein Krieg im Himmel, es kam nämlich Michael mit seinen Engeln, um zu kämpfen (gen. infin., hier noch viel einfacher als reiner Ausdruck des Absichtssatzes, wie Act. 10, 25). Die Erzengel Michael (Jud. v. 9) erscheint hier als Führer des Engelheers. Die Folgen des Sieges, den Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung gewonnen (3, 21. 5, 5), werden hier dargestellt als ein Kampf, den die himmlischen Heerscharen nach der Entrückung des Messias (v. 5) nun, gleichsam zum Angriff vorgehend gegen den bisherigen Angreifer des Messias, gegen die teuflischen Mächte führen. — **v. 8.** *ουκ ισχυσεν*) wie

οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. 9 καὶ ἐβλήθη
ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος
καὶ ὁ σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς
τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν. 10 καὶ
ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο
ὁ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ
ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν
ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν

Psal. 13, 5 (vgl. auch Gen. 30, 8. 32, 26 im Urtext), hier vom Teufel allein ausgesagt, wie das zu *ο μιχ.* zu ergänzende *εγενετο*: er gewann nicht Sieg. Dagegen bezieht sich das *αυτων* auf ihn und seine Engel: auch ward nicht mehr ein Platz für sie im Himmel gefunden. Hier ist dieselbe Vorstellung, wie Lc. 10, 18. Joh. 12, 31 massgebend, wonach durch den Sieg Christi prinzipiell der Teufel mit seinen Engeln ihrer bisherigen (gottähnlichen) Herrschaft beraubt ist, was **v. 9** als ein Geworfenwerden auf die Erde dargestellt wird. Hier wird ganz deutlich der Drache mit der alten Paradiesesschlange (Gen. 3) identifiziert, weil ja damals seine gottwidrige Herrschaft über die Menschen begann. Das artikellose *διαβολ.* zeigt, dass der Teufel hier rein appellativisch als der, welcher die Menschen vor Gott verleumdet (verklagt) nach Hiob 1. Sachar. 3 bezeichnet wird, während *ο σατ.* (vgl. 2, 9. 13. 24), wie ein reines nom. propr., ihn als den Widersacher Gottes bezeichnet. Das *ο πλανων* (2, 20, vgl. Joh. 7, 12. I Joh. 2, 26) charakterisiert ihn als den Verführer der ganzen Menschenwelt (2, 10), worauf sich eben seine bisherige gottähnliche (v. 3) Herrschaft über die Welt gründet. Hiernach ist das *και* am Eingange des Verses ganz wie 3, 3. 19. 4, 10: und so kam es zum Sturz des Teufels ihrer aus und seiner Engel bisherigen Herrscherstellung. — **v. 10.** *εν τω ουρ.*) Im Himmel wird der in der Erhöhung Christi erfochtene Sieg nach seiner Bedeutung erkannt und gefeiert. Die laute Stimme (10, 4. 11, 15) ist als die Stimme der siegreichen Engelscharen gedacht, wie das *αρτι* (Joh. 9, 19. 25. 13, 7) zeigt. Was in voller Verwirklichung erst am Ende eintritt (11, 15), erscheint prinzipiell schon mit dem Sieg über den Satan entschieden, nämlich dass die durch den Sieg des Messias beschaffte Errettung der Gläubigen (7, 10) von der Anklage des Satan Gott angehört, so dass er sie zuteilen kann, wem er will, ebenso die Macht, die bisher durch Satans Macht geschmälert war, und die Herrschaft, die nun ihm allein gehört. Die Vollmacht aber, diese Früchte seines Sieges auszuteilen, gehört dem zum Throne Gottes entrückten Messias (v. 5) an. Das *εβληθη* erhält seine Näherbestimmung aus v. 9. In *ο κατηγωρ* wird der griechische Ausdruck absichtsvoll (gleichsam als Name) hebraisiert und darum erläutert durch das zeitlose Part. (vgl. 11, 18). Der Satan erscheint also hier als der, welcher die Menschen be-

ἡμέρας καὶ νυκτός. 11 καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου. 12 διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες· οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.

13 καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα, ἥτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενα. 14 καὶ ἐδόθησαν τῇ

---

ständig (ημερ. κ. νυκτος, wie 4, 8) vor Gott verklagt, und hier wird klar, wie die Vorstellung vom Satan als Verkläger vor Gott die Darstellung seines ursprünglichen Seins im Himmel (v. 7) geleitet hat. Die Engel bezeichnen die Menschen als ihre Brüder, weil ihr Gott der Gott der durch den Tod Jesu entsündigten Menschen geworden ist. Vgl. Joh. 20, 17. — **v. 11.** *και αυτοι*) sind die von der Anklage Satans erretteten Gläubigen. Auch von ihnen erscheint jetzt schon prinzipiell entschieden, was sich thatsächlich erst in dem noch bevorstehenden Kampfe mit dem Satan verwirklichen kann. Um des Blutes des Lammes willen (δια c. acc., wie 4, 11, vgl. Joh. 6, 57. 15, 3), d. h. weil sie dies Blut entsündigt und von aller Anklage des Satans wider sie befreit hat, sind sie im stande, ihn zu besiegen (vgl. das λυσ. 1, 5 und ηγορ. 5, 9), und weil ihnen das Offenbarungswort (vgl. 6, 9) anvertraut, durch dessen Bezeugung sie den Satan überwinden. Das αχρι θαν. (2, 10) zeigt, dass die Engel insbesondere in den Märtyrern (vgl. 7, 9 ff.) diejenigen sehen, in deren Sieg sich der prinzipiell errungene Sieg Christi verwirklicht (vgl. 3, 21). — **v. 12.** *δια τουτο*) wie 7, 15, geht auf den nach v. 9 erfochtenen Sieg, dessen sich die Himmel (bem. den Voc.) und ihre Bewohner (die Engel) freuen sollen (11, 10). — *ουαι τ. γην* etc.) wie 8, 13, obwohl der Kontext hier kein Verb. zur Ergänzung darbietet. Es ist aber, wie dort, die Vorstellung, dass ein Wehe Erde und Meer trifft, weil der Satan, obwohl er durch seinen Sturz aus dem Himmel seine gottähnliche Macht verloren hat, doch nun gerade zu ihnen, d. h. den Bewohnern von Erde und Meer (den Inseln), herabgestiegen ist, um seinen grossen Zorn über seine Besiegung an ihnen auszulassen, was er um so mehr thun wird, weil er weiss (ειδως, wie Joh. 13, 1. 3), dass er nur eine kleine Zeit hat. Gemeint ist die schon v. 6 nach Tagen bemessene Unglückszeit, die für die Gläubigen die letzte schwere Trübsal wird (7, 14). Erst damit ist der Prophet wieder zu der Gegenwart gelangt (vgl v. 6), die er aus diesem Wüten Satans erklären will.

v. 13. *οτε ειδεν κτλ.*) soll die Wut gegen das Weib motivieren, das seinen Besieger geboren hat. Daher das motivierende ητις, wie 1, 7. Die Flucht des Weibes, die v. 6 bereits erwähnt war, sofern durch sie die Mutter, wie das Kind, den Nachstellungen des Satan für immer entrückt wird, kommt hier noch einmal zur Sprache, sofern sie dadurch not-

γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς
τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν
καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως.
15 *καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυ-*
ναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμόν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ.
16 *καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικί, καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα*
αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμόν, ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ
στόματος αὐτοῦ. 17 *καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικί,*
καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος

---

wendig wurde, dass der Satan seine Wut naturgemäss zuerst gegen sie richtet. Die Urgemeinde ist der erste Schauplatz der vom Satan (durch die *συναγ. τ. σατ.*, vgl. 2, 9) erregten Christenverfolgung gewesen. Der Art. vor *αετ. μεγ.* erklärt sich völlig ausreichend dadurch, dass an den Adler gedacht ist, auf dessen Flügeln Jehova einst sein Volk getragen (Exod. 19, 4. Deut. 32, 11), und dessen Flügel er auch jetzt wieder dem Weibe giebt, damit es in die Wüste fliege, die, wie v. 6, der Antitypus der Wüste ist, in der Israel vor der Verfolgung der Feinde sicher gestellt wurde. Bem. den spezifisch danielischen Ausdruck (Dan. 7, 25. 12, 7) für die $3\frac{1}{2}$ jährige Unglückszeit, und das prägnante *απο προσωπ.* (vgl. Jud. 9, 21): geborgen vor der Schlange. Die Flucht der Urgemeinde nach Pella ist also bereits eine Thatsache, jenseits derer erst jene Unglückszeit beginnt. — **v. 15** schildert, wie alle Wut des verfolgenden Satan diese Flucht nicht zu hindern vermochte. Natürlich schweben dem Propheten aus dem schon v. 14 anklingenden Typus die Wasser des roten Meeres vor, die Isr. auf der Flucht vor Pharao verschlingen wollten, nur dass, da ja das Weib mit Adlersflügeln in die Luft enteilt, die Schlange nur aus ihrem Maule hinter ihm her Wasser, wie einen ganzen Strom, speien kann, um es zu einem zu machen, der vom Strome mit fortgerissen wird. Auch **v. 16** ist doch klar, dass, wenn die Erde ihr hilft, indem sie ihren Mund aufthut und den Strom verschlingt (Num. 16, 30), diese mit der Situation des fliegenden Weibes kaum ganz harmonierende Vorstellung lediglich durch den Typus des roten Meeres bedingt ist, dessen Wasser die Erde verschlungen zu haben schien, so dass die Israeliten trocknen Fusses hindurchgingen. — **v. 17.** *ωργισθη*) giebt bereits einen andeutenden Aufschluss darüber, wie es zu dem *οργισθηναι* der Heiden (11, 18) kommt. Der Satan, ergrimmt darüber, dass ihm das Weib entgangen (v. 14 ff.), will durch sie Krieg führen mit den übrigen ihres Samens. Ist das Weib die ideale Theokratie, wie sie nach der Geburt des Messias erscheint, so sind ihre Kinder nicht nur die Gläubigen aus Israel, mit denen sie ja identifiziert war in der Vorstellung von der Flucht der Urgemeinde nach Pella (vgl. das Verhältnis der *κυρια* und ihrer Kinder in II Joh.), sondern ebenso auch die Christen im römischen Reich, die ja

αὐτῆς, τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, 18 καὶ ἐστάθη ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης.

XIII, 1 καὶ εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον, ἔχον κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ δέκα διαδήματα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὀνόματα βλασφημίας. 2 καὶ τὸ θηρίον, ὃ εἶδον, ἦν ὅμοιον παρδάλει, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς ἄρκου, καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λέοντος. καὶ

---

von ihr aus das Evangelium empfangen haben und zu Christen gezeugt sind. Aber natürlich verfolgt der Satan nur die wahren Christen, die als solche charakterisiert werden, welche die Gebote Gottes halten (vgl. I Joh. 2, 3. 3, 22. 24) und das Zeugnis Jesu haben im Sinne von 6, 9, sofern sie die von Jesu bezeugte Offenbarung im Glauben besitzen und nicht im Unglauben verworfen haben. — **v. 18.** *εσταθη*) Weil das Tier, dem er seine Macht übertragen will, aus dem Meere aufsteigen soll (13, 1 f.), stellt sich der Drache auf den Ufersand.

13, 1. *εκ τ. θαλ.*) wie die 4 Tiere Dan. 7, 3. Gemeint sind die Inseln des Meeres, und schon das deutet darauf, dass das Tier das römische Imperium darstellt, das dort seinen Sitz hat. Da es noch im Begriff ist, aus dem Meere aufzusteigen (part. praes.), so werden, abweichend von 17, 3, die Hörner zuerst sichtbar. Dieselben sind aber zweifellos aus Dan. (7, 7) entlehnt, wie die 7 Häupter, die bei Dan. alle vier Tiere zusammen haben, da ja das römische Weltreich offenbar die letzte umfassendste Erscheinung der danielischen Weltreiche sein soll. Eben darum ist hier für sie noch keine spezielle Ausdeutung ins Auge gefasst, sie erscheinen noch als ein Rätsel, das erst im nächsten Gesicht seine Lösung findet und die Erwartung auf dasselbe spannt. Nur soviel erhellt, dass es das Werkzeug des Satan ist, der 12, 3 dieselben Embleme trug; aber auch dass die Diademe auf den Hörnern irgendwie ihre Deutung finden werden in einer Erhebung zur Königsherrschaft, die von den Menschen anerkannt wird, wie die Namen der Lästerung auf den sieben Häuptern (die schon an sich in ihrer Siebenzahl eine Usurpation der göttlichen Herrschaft über die *οικουμενη* sind, vgl. zu 12, 3) in dem Titel Augustus, *σεβαστος*, den sich die römischen Kaiser beilegten, und in dem die Christen schon an sich eine gotteslästerliche Anmassung sahen. Das *επι τας κεφ.* wechselt mit *επι των κερατ.*, weil hier die Vorstellung bestimmend ist, dass die Namen auf die Häupter geschrieben sind (2, 17. 3, 12), nämlich auf jedes ein *ονομα βλασφ.* — In **v. 2** wird es ganz klar, dass das Tier die drei ersten Tiere aus Dan. 7, 4—6 vereinigt, während von dem 4. die zehn Hörner (v. 1) herrühren. Hier wird ausdrücklich gesagt, dass der Drache (12, 3) ihm seine Macht (dort repräsentiert durch die zehn Hörner) und seinen Thron, d. h. seine Herrschaft (dort repräsentiert durch die gekrönten Häupter) gab und so zugleich eine grosse Vollmacht, damit nach seinem Belieben zu schalten. Übrigens

ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον
αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην. 3 καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐ-
τοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου
αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. καὶ ἐθαυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου,
4 καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι, ὅτι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ
θηρίῳ, καὶ προσεκύνησαν τὸ θηρίον λέγοντες· τίς ὅμοιος τῷ
θηρίῳ, καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ; 5 καὶ ἐδόθη
αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλάσφημα, καὶ ἐδόθη αὐτῷ

---

geschieht diese Vollmachtsübertragung, die das Tier als sein Werkzeug charakterisiert, keineswegs erst jetzt, sondern daraus, dass sie geschehen ist, erkennt der Prophet, dass das Tier dem Zorn des Drachen zu seinem Vollzuge dienen soll. — **v. 3.** *μιαν εκ*) vgl. 5, 5. Erg. *ειδον* aus v. 1. Gemeint kann nur eines der 7 den Lästernamen Augustus tragenden Häupter sein, das, wie das absichtlich an 5, 6 (als sein Gegenbild) erinnernde *ως εσφαγμ.* und das ausdrücklich hinzugefügte *εις θανατον* zeigt, wirklich getötet ist. Dann aber kann die Heilung seiner Todeswunde, wenn nicht die ganze Allegorie verwirrt werden soll, unmöglich die Wiederbelebung jenes Hauptes sein, sondern nur die Heilung einer tödlichen Wunde, an der das Tier infolge der Tötung eines seiner Häupter litt; denn das Tier, auf welches das *αυτου* geht, ist nun einmal nicht eine einzelne Person, sondern die Kollektivgestalt des römischen Imperiums (vgl. das Weib Kap. 12), während nur das Haupt ein einzelner Repräsentant desselben ist. Darum ist schon hier klar, dass nur die tödliche Wunde, welche das römische Imperium durch den Tod des letzten Kaisers aus dem alten Kaisergeschlecht der Julier empfing, gemeint sein kann, und die Heilung derselben erfolgt durch die Thronerhebung Vespasians, indem nach den Zeiten des Interregnums, während derer das Imperium nicht mehr zu gesichertem Bestande gelangen zu können schien, endlich wieder mit der Begründung eines neuen Kaisergeschlechts (der Flavier) dasselbe zu voller Macht und Gesundung gelangte. Es ist reine Willkür, das an v. 2 sich anschliessende Praet. von der Zukunft zu nehmen. Die Thronbesteigung Vespasians und die Wiederherstellung des Imperiums in ihm, über welche die ganze Erde sich verwundert, indem sie dem wiederhergestellten Tiere nachstaunt, ist offenbar die geschichtliche Thatsache, von deren Deutung der Prophet ausgeht. — **v. 4.** *προσεκυν.*) c. dat., steht, wie 4, 10. 7, 11. 11, 16, von eigentlicher Anbetung. Den Teufel, der dem Tiere seine Vollmacht verleiht, beten die Erdbewohner an, dem Tiere huldigen sie (*προσκ.* c. acc.), indem sie im absichtsvollen Anklang an Exod. 15, 11 seine gottähnliche Macht und seine unvergleichliche Unwiderstehlichkeit rühmen, — **v. 5.** *εδοθη*) nicht von dem Satan, sondern von Gott, ohne dessen Willen das Tier die ihm vom Satan gegebene Vollmacht nicht auszuüben vermag. Das *στομα λαλουν μεγαλα* (Dan. 7, 8. 20) ist nach Dan. 7, 25 durch *και βλασφ.*

ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσεράκοντα καὶ δύο. 6 *καὶ ἤνοιξεν τὸ στόμα αὐτοῦ εἰς βλασφημίας πρὸς τὸν θεόν, βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας.* 7 *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος.* 8 *καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* 9 *εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω.* 10 *εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ*

---

auf gotteslästerliche Reden gedeutet. Dass aber Gott der gebende ist, erhellt daraus, dass dem Tiere die entsprechende Macht zu wirken (*ποιησ.*, wie Dan. 11, 28) ausdrücklich für die begrenzte Zeit von 3½ Jahren gegeben wird. Auch hieraus erhellt klar, dass nicht von einer Erscheinung der Endzeit die Rede ist, sondern von der Unglückszeit, die mit der Wiederherstellung des Imperiums beginnt und im wesentlichen identisch ist mit der Zeit der Heidenherrschaft über Jerusalem (11, 2). — **v. 6** malt nur weiter aus, wie thatsächlich das Tier das ihm gegebene Maul benutzt zu Lästerungen gegen Gott (Dan. 7, 25), wie sie schon in der Anmassung des gotteslästerlichen Würdenamens (vgl. v. 1) lagen. Der Inf. expliziert nur näher, wie diese Lästerungen sich nicht nur gegen seinen Namen, sondern auch gegen seine Wohnung richten, was nach 12, 12 dahin erläutert wird, dass damit nur die Engel, unter denen er im Himmel wohnt, gemeint sind, da ja nur in ihnen seine Wohnung gelästert werden kann. — **v. 7** weist nach Dan. 7, 21 auf die ihm gegebene Macht zur Christenverfolgung hin (vgl. 11, 7) und zeigt aufs neue, dass nicht von dem zukünftigen Christenverfolger die Rede ist, der ja sofort (17, 14) dem Lamme unterliegt, während dem Tiere als solchem die Macht gegeben wird, die Christen zu besiegen (zu töten), die es nur ausüben kann kraft der ihm verliehenen Weltherrschaft (vgl. 5, 9. 7, 9. 11, 4), sofern nach **v. 8** ihm alle Erdbewohner huldigen (v. 4) und darum seinen Willen vollstrecken werden. Auch aus dem hier eintretenden Fut. wird klar, dass v. 3 ff. unmittelbar vorliegende Thatsachen beschrieben sind, während die Christenverfolgung (v. 7) erst die Konsequenz davon in der Zukunft sein wird. In der Apposition (*ου* statt *ων*) ist jeder einzelne der *παντες* ins Auge gefasst. Vgl. die gleiche, nur umgekehrte, Inkorrektheit Joh. 17, 2. 24. I Joh. 5, 16. Das Lebensbuch, über das auch 2, 5 Christus schaltet, erscheint hier absichtsvoll als das des geschlachteten Lammes, weil in der Gegenwart nur die Bekenner desselben von den dem Tiere huldigenden Erdbewohnern ausgenommen werden sollen. Das *απο καταβ. κ.* (Joh. 17, 24) gehört zu *γεγρ.*; es soll hervorgehoben werden, dass ihre Namen nicht etwa aus demselben gelöscht (vgl. 2, 5) sind, sondern von Anfang an nie darin gestanden haben. — **v. 9**, vgl. 2, 7 u. a. St. — **v. 10.** *ει τις εις*

τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων.

11 καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ εἶχεν
κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων. 12 καὶ τὴν
ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ. καὶ ποιεῖ τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας ἵνα προσκυνήσουσιν τὸ θηρίον τὸ πρῶτον, οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ. 13 καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ
ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώ-

αιχμ.) Das Verb. fehlt (wie 8, 13. 12, 12), um die Äquivalenz der Vergeltung noch stärker hervortreten zu lassen, und ergänzt sich aus dem Verb. des Nachsatzes: wer (andere) ins Gefängnis (führt), ins Gefängnis fährt er, wer mit dem Schwerte (vgl. Mt. 26, 52) tötet, mit dem Schwerte wird er getötet werden. Hier, d. h. in dieser Gewissheit der göttlichen Vergeltung, liegt begründet die Geduld (2, 19) und der Glaube der Heiligen, der trotz der Martyrien daran festhält, dass ihr erhöhter Herr sie einst aus aller Trübsal erretten wird.

v. 11. Das andre Tier, das 16, 13 als der Pseudoprophet gedeutet wird, ist ebenfalls Darstellung eines Kollektivbegriffes, in dem das Magier- und Gauklerwesen zusammenbefasst wird, das mit seinen Orakeln, Omina und Wunderzeichen eine wichtige Stütze der römischen Weltmacht bildete. Es steigt aus dem Lande auf, weil es aus dem Orient stammt, wie das römische Imperium aus dem Westmeer (v. 1). Die zwei lammähnlichen Hörner haben mit dem Lamme 5, 6 nichts zu thun, sondern bezeichnen nur den Schein der Unschuld, in den das falsche Prophetentum sich hüllen muss (vgl. Mt. 7, 15), um mit seinen listigen und trügerischen Worten, wie die Schlange (Gen. 3, 1. 13), die Menschen zu verführen; denn der Drache ist ja nur die alte Schlange (12, 9). — **v. 12.** την εξουσ. τ. πρωτ. θηρ.) vgl. v. 2. 7. Die dem ersten Tiere vom Satan verliehene Vollmacht bringt das zweite Tier zur Wirksamkeit, zum Vollzug, indem es als ein Wegbereiter vor ihm hergeht, und die Erde samt ihren Bewohnern (vgl. das erläuternde και, wie 11, 18) veranlasst, dem von der Todeswunde geheilten, d. h. wiedererstandenen Imperium (v. 3) zu huldigen. Vgl. das ποιειν mit dem den Inf. umschreibenden ινα c. ind. fut. 3, 9. Hier ist durch das Praes. jede Beziehung des Tieres auf den erst zukünftig wiederbelebten Nero ausgeschlossen. — **v. 13** ινα) c. conj. ist reine Exposition des Adjektivbegriffs in ποιει σημ. μεγ. (vgl. Joh. 7, 31. 11, 47. 20, 30), wie Joh. 15, 13. I Joh. 1, 9. 3, 1; gross genug, um sogar (etiam) Feuer herabsteigen zu lassen. Bem. die Nachäffung der Eliaswunder (I Reg. 18, 38. II Reg. 1, 10. 12) und zugleich der beiden wahren Propheten (11, 5), wo-

πων, 14 *καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου, λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν.* 15 *καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου, καὶ ποιήσει, ἵνα ὅσοι ἐὰν μὴ προσκυνήσωσιν τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν.* 16 *καὶ ποιεῖ πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχούς, καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν,* 17 *καὶ ἵνα μή τις δύναται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι, εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα, τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ*

---

durch nach **v. 14** die Erdbewohner verführt werden (*δια* c. acc., wie 12, 11). Sicher war die Anerkennung Vespasians auch durch allerlei Gauklerkünste betrieben worden. — *λεγων*) mit bezug auf das personifizierte *θηριον*, dem entsprechend auch das andre in dem *ος* maskulinisch betrachtet wird (vgl. v. 8). In dem gegenwärtigen Kaiser ist das Tier wiederaufgelebt (*εζησεν*, wie 2, 8). Dadurch wird die gangbare Identifizierung des Tieres mit dem einen Haupt durchaus nicht gerechtfertigt; es liegt in der Natur der Sache, dass von dem Tier nur ein Bild gemacht werden kann, indem der gegenwärtige Träger des Imperiums abgebildet wird. — **v. 15** schildert eines jener Wunder, indem dem Bild des Tieres ein Lebensgeist gegeben wird, damit das Bild sogar rede und so deutlich zeige, dass es ein Götterbild sei. Mit dem *ποιησει* geht die Konstruktion ins fut. ind. über, weil die Folge dieses Wunderzeichens, zu dem dem 2. Tiere die Macht gegeben wird, sein wird, dass es veranlasst, es möchten (*ινα* c. conj. aor., abweichend von v. 12) alle, die das Tierbild nicht (als Götterbild, daher *προσκ.* c. dat. wie v. 4) anbeten, getötet werden. Dem Propheten schwebt wohl Dan. 3, 15 vor. — **v. 16.** *και ποιει*) knüpft an *και πλανα* v. 14 an und setzt die Schilderung der dort begonnenen Verführung fort. Doch dürfte das Präs. auf damals bereits begonnene Gewaltmassregeln gegen alle, die dem neuen Kaiser nicht huldigen wollten, hindeuten. Das Subjekt des abhängigen Satzes ist als Objekt (*παντας*) in den Hauptsatz, von dem er abhängt, heraufgenommen nach bekannter Attraktion (vgl. 3, 9). Bem., wie zu den Kleinen und Grossen (11, 18) hier zur Distribuierung der *παντες* noch die Reichen und Armen, die Freien und Knechte hinzutreten. Es veranlasst, sie möchten ein Malzeichen sich geben auf ihrer Hand oder auf ihre Stirnen (eingraben, vgl. den Wechsel des *επι* c. gen. mit *επι* c. acc.). Natürlich ist dies nur der konkret-plastische Ausdruck für die Anerkennung des neuen Kaisers. — **v. 17.** *και ινα*) c. ind. praes., abhängig von *ποιει*, ist hier vollends reine Umschreibung des Inf. (vgl. I Joh. 5, 20):

ὀνόματος αὐτοῦ. 18 ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ.

XIV, 1 καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γε-

---

es macht, dass keiner kaufen und verkaufen kann, als der das Malzeichen mit (bem. die Apposition) dem Namen des Tieres oder dem Zahlzeichen für denselben trägt. Es sollen also alle, welche die Anerkennung des neuen Kaisers verweigern, von jedem bürgerlichen Verkehr ausgeschlossen werden. — **v. 18.** ωδε-εστιν) wie v. 10; doch hier offenbar in dem Sinne, dass hier die Weisheit sich zeigen kann, nach welcher der Verstand die Zahl des Tieres zu berechnen vermag. Es bedarf dazu keiner höheren Erleuchtung, da es eine Menschenzahl ist, d. h. eine Zahl, wie sie ein Mensch braucht, wenn er die Zahlenwerte der Buchstaben des Namens zusammenrechnet. Sicher hat die Bedeutsamkeit der Zahl 666 (bem. das dreimalige Anstreben der Siebenzahl, die doch nicht erreicht wird) den Verf. zu diesem Zahlenrätsel veranlasst. Da es die Zahl des Tieres und nicht eines einzelnen Hauptes ist, oder doch höchstens des gegenwärtigen Trägers des Imperiums, da der Name nach der Bedeutung, die ihm hier beigelegt, zweifellos ein charakteristischer, das Wesen des Tieres bezeichnender und nicht ein blosser Eigenname ist, und da der griechisch schreibende Verf. nur nach dem Zahlenwert der griechischen Buchstaben (vgl. 1, 8) rechnen kann, ist die berühmte Deutung auf נרון קסר, die auch sonst an grossen Schwierigkeiten leidet, ausgeschlossen. Eine sichere Deutung ist für uns unmöglich.

14, 1—5. Um den Kampf der Gegenwart zu verstehen, kommt es aber nicht nur darauf an, die Mächte kennen zu lernen, welche der Teufel ins Feld führt, sondern auch die Macht, gegen die er in den Kampf zieht (13, 7). Daher erscheint das Lämmlein; aber nicht mehr als geschlachtetes (5, 6), sondern als der Feldherr, der sein ihn umgebendes Heer in den Kampf führt. Da die ganze Vorstellung von der Treue der Gemeinde gegenüber den Versuchungen durch die Weltmacht unter dem Bilde eines Kampfes dem Typus der ATlichen Gemeinde entlehnt ist, die ihre Eigenart im Kampf mit den umwohnenden Heiden behaupten musste, so erscheint das Lamm auf dem Berge Zion, der den Mittelpunkt der ATlichen Gemeinde bildet, und sein Heer als das Gegenbild des ATlichen Zwölfstämmevolkes. Die Darstellung hat also ein ähnliches Motiv wie 7, 4, kann aber natürlich nicht (durch den Art.) auf jene Stelle zurückweisen, weil das die Vorstellung wecken könnte, als sei eine besondere Kategorie von Gläubigen gemeint, während doch nach 13, 7 die ganze NTliche Gemeinde gemeint sein muss. Wie die Tieranbeter den Namen des Tieres an ihren Stirnen

γραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. 2 *καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν.* 3 *καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων· καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδήν, εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς.* 4 *οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν. οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ. οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ*

(als Malzeichen) tragen (13, 16 f.), so die Anbeter des Lammes den Namen Christi, der aber für sie nur als der Sohn Gottes in betracht kommt, so dass sein Name notwendig mit dem Namen seines Vaters verbunden ist. — **v. 2.** *η φωνη ην ηκουσα*) scil. *ην*. Die Stimme, deren Stärke nach Analogie von 1, 15. 6, 1 geschildert war, klang zugleich lieblich, wie Zitherspiel. Dem Propheten schwebt offenbar ein Schlachtgesang vor, der die Gläubigen zum Kampf ermuntern soll, und da derselbe vom Himmel her erschallt, so ist der Seher, wie der Berg Zion, um den er die Scharen des Lammes versammelt sieht, auf der Erde gedacht. Auch dass **v. 3**, wie 11, 16, wieder an die Situation im himmlischen Thronsaal erinnert (4, 4), setzt keineswegs voraus, dass er sich dort befindet, sondern charakterisiert nur die Sänger als die Engel, welche nach 5, 11 den Thron und die Lebewesen und die Ältesten umgeben. Das neue Lied ist, wie 5, 9, der Lobgesang auf die Erlösung, wie das nachdrucksvolle *οι ηγορ. απο τ. γης* am Schlusse zeigt, wonach nur die, welche die Erlösung selbst erfahren haben, es zu lernen und nachzusingen im stande sind. Durch die Erlösung sind sie ja allein zu dem Kampf befähigt, den sie vorhaben. Bem. die constr. ad syn., die wohl motiviert ist, weil die Chiliaden eben aus erlösten Menschen bestehen, und zu dem *απο. τ. γης* im Sinne der Erdbewohner (vgl. das *απο τ. ανθρ.* v. 4) vgl. 13, 3. — **v. 4.** Das feierlich dreimal wiederholte *ουτοι* soll wohl eben den Inhalt des Lobgesangs der Engel wiedergeben. Es charakterisiert die Scharen des Lammes zunächst als die, welche sich mit der Grundsünde des Heidentums, der Unzucht, nicht befleckt haben (vgl. 3, 4), also als jungfräulich. Nur mit Verzicht auf jede Exegese nach dem Kontext kann man hier an eine Schar von Asketen denken. Das zweite *ουτοι* (scil. *εισιν*) charakterisiert sie als die, welche bereit sind dem Lamme überallhin zu folgen, wo es hingeht (vgl. Joh. 13, 36 f.), also auch in den Märtyrertod (13, 7), was das dritte *ουτοι* wieder auf ihr Erkauftsein (durch das Blut Christi) von den Weltmenschen zurückführt. Dass das *απαρχη* keineswegs auf eine besondere Elite der Gläubigen führt, sondern nur bezeichnet, dass sie durch die Erlösung Gott und dem Lamme zum Eigentum geweiht sind, zeigt Jak. 1, 18. II Thess.

τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ, 5 καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑ-
ρέθη ψεῦδος· ἄμωμοί εἰσιν.

6 καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι,
ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους
ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ
λαόν, 7 λέγων ἐν φωνῇ μεγάλῃ· φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε
αὐτῷ δόξαν, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ, καὶ προσκυ-
νήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν
καὶ πηγὰς ὑδάτων. — 8 καὶ ἄλλος ἄγγελος δεύτερος ἠκολού-
θησεν λέγων· ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἣ ἐκ τοῦ οἴ-

2, 13 (nach richtiger Lesart). — **v. 5** betont ihre Freiheit von dem zweiten spezifisch satanischen Merkmal der Lüge (Joh. 8, 44). Bem. den dem *εμολυνθ.* v. 4 entsprechenden Aor. *ευρεθ.* und das nachdrucksvolle Asyndeton am Schlusse, das, ihrer Qualität als *απαρχη* entsprechend, ihre sittliche Unbeflecktheit (I Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14) im umfassendsten Sinne betont.

14, 6—18 folgt nicht die Darstellung des Kampfes selbst, der zwischen den satanischen Mächten und dem Christusheer ausgefochten werden soll, da der nächste Ausgang desselben ja schon 13, 7 angedeutet, sondern nur einige Offenbarungen, welche die Gemeinde in diesem Kampfe stärken sollen. — *αλλοι αγγ.*) Hier wird vollends klar, dass die Sänger v. 2f. die Engel waren, von denen ein andrer, der einen besonderen Auftrag hat, unterschieden wird. Er fliegt, wie 8, 13, im Zenith, weil seine Botschaft allen Erdbewohnern vernehmbar sein soll. Wenn dieselbe als ein ewiges Evangelium bezeichnet wird, so kann nur die Freudenbotschaft gemeint sein, welche auch jetzt noch allen, die Busse thun, das ihnen in Christo bereitete Heil verheisst. Zu dem Inf. nach *εχοντα* vgl. Joh. 16, 12, zu dem Acc. *ευαγγ.* 10, 7, aber mit *επι* c. acc., um anzudeuten, dass sie sich über alle erstreckt. Das *καθημ.* statt des gew. *κατοικ.* bildet einen malerischen Gegensatz gegen das *πετομενον*. Vgl. zu dem *και* im Sinne von: und zwar 11, 18. 13, 12. — **v. 7.** *λεγων*) structurlos, wie 4, 1. 11, 1, hier und v. 9, mit *εν φων. μεγ.*, wie bei *κηρυσσ.* 5, 2. Die Aufforderung zur Busse (vgl. 11, 13) setzt voraus, dass es auch für sie noch eine Errettung giebt. Zu *οτι ηλθεν η ωρα* vgl. Joh. 16, 21, und zu *τ. κρισεως* I Joh. 4, 17 und noch 11 mal im Evang. Gemeint ist die Stunde des Gerichts, zu welchem der frevelhafte Kampf mit dem Lamme notwendig am Ende führen muss. Die Aufforderung zur Anbetung des Schöpfers steht im Gegensatz zur Anbetung des Drachens (13, 4) und des Tierbildes (13, 15). Zu Himmel, Erde und Meer vgl. 10, 6, zu den Wasserquellen 8, 10. — **v. 8.** *αλλ. αγγ. δευτερος*) markiert ausdrücklich die enge Zusammengehörigkeit der drei (von den Sängern v. 2f. verschiedenen) Engel. Zu *επεσεν επεσεν βαβ.* vgl. Jes. 21, 9. Was es um die grosse Babel (Dan.

νου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πεπότικεν πάντα τὰ ἔθνη. — 9 *καὶ ἄλλος ἄγγελος τρίτος ἠκολούθησεν αὐτοῖς λέγων ἐν φωνῇ μεγάλῃ· εἴ τις προσκυνεῖ τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ λαμβάνει χάραγμα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἢ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ,* 10 *καὶ αὐτὸς πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ βασανισθήσονται ἐν πυρὶ καὶ θείῳ ἐνώπιον τῶν ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου.* 11 *καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ αὐτῶν εἰς αἰῶ-*

4, 27) sei, und wie sich dieselbe zu dem Tier in Kap. 13 verhält, ist hier noch nicht angedeutet und spannt aufs Neue die Erwartung auf ein späteres Gesicht, wo dies geschildert werden soll. Doch wird sie charakterisiert als die, welche alle Völker verführt hat, und deren Fall darum tröstlich auf das nahe Ende hinweist, weil mit ihm die Versuchung zur Sünde aufhört. Der Glutwein, d. h. Wein, welcher erglühen macht (vgl. Hos. 7, 5 und zu *θυμος* in diesem Sinne Hiob 6, 4), ist Bild der die sinnliche Lust erregenden Unzucht, die aber hier in metaphorischem Sinne von der Verführung zum Götzendienst verstanden ist. Zum Bilde vgl. Jerem. 51, 7. — **v. 9.** *ηκολ. αυτοις*) Wie der Engel den beiden ersten folgt, so verkündigt er auch das dem Gericht über Babel folgende Gericht über die Tieranbeter (13, 4. 15), dessen Vollzug zu schildern wieder erst einem späteren Gesicht vorbehalten bleibt, dessen Gewissheit aber die weissagenden Futura schildern. — *επι του — επι την*) Bem. denselben Wechsel des Gen. u. Acc., wie 13, 16, wobei die Umkehrung in der Anwendung des Casus zeigt, dass es sich nur um eine rhetorische Variation handelt. — **v. 10.** *και αυτος*) auch er, wie die grosse Babel v. 8, von welcher der Engel es als selbstverständlich voraussetzt, dass nach dem Gesetz der äquivalenten Vergeltung sie von dem Glutwein Gottes zu trinken bekommen wird (vgl. Psal. 60, 5), wie sie andre mit dem Glutwein ihrer Hurerei getränkt hat. Erst hier wird also das Bild vom Glutwein darauf angewandt, dass sie den Zorn Gottes zu schmecken bekommen, wie damit ausdrücklich angedeutet wird, dass er in dem Becher des (am Gerichtstage ausbrechenden) Zornes Gottes (6, 17. 11, 18) gemischt ist. Das Oxymoron *τ. κεκερ. ακρ.* hebt sehr nachdrücklich hervor, dass die diesem Wein gegebene Mischung darin besteht, dass er ungemischt bleibt, um ihn in seiner vollen Kraft schmecken zu lassen. Der Übergang in den Plur. *βασαν.* (9, 5) tritt ein, weil ja thatsächlich der Fall bei sehr Vielen vorkommt. Feuer und Schwefel sind, wie 9, 17, die höllischen Elemente, mittels derer sie gequält werden (vgl. Psal. 11, 6), doch hier wohl nicht ohne Beziehung auf das Gericht über Sodom und Gomorra (Gen. 19, 24). Die Engel erscheinen hier als die Gerichtsbeisitzer, das Lamm als der Ankläger, auf dessen Zeugnis hin die Unbussfertigen verurteilt werden (vgl. 3, 5). — **v. 11.** *ο καπνος*) der Rauch, der auch 9, 17

νας αἰώνων ἀναβαίνει, καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. 12 ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. 13 καὶ ἤκουσα φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης· γράψον· μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι. ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν· τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν.

---

in Verbindung mit Feuer und Schwefel erscheint, ist hier der Zeuge ihres Gequältseins (*βασανισμος*, metonym. für *βασανος*), der, weil er in alle Ewigkeit aufsteigt, ihre endlose Qual, wie das *ουκ εχ. αναπ.* (vgl. 4, 8) ihre ruhelose, ununterbrochene bezeichnet. Das *οι προσκυν.* steht zeitlos, wie 11, 18. 12, 10, und geht mit einer var. struct. in das *ει τις* v. 9 über, um am Schlusse noch einmal nachdrucksvoll auf ihre Schuld zurückzuweisen. — **v. 12.** *ωδε η υπομ.*) wie 13, 10: hier, d. h. in der Gewissheit, dass endlich doch das Gericht über die Tieranbeter kommt, liegt begründet die Geduld der Heiligen. Hier erhellt, dass die drei Engelstimmen die Gemeinde stärken sollen zur Ausdauer im Kampf. Zu der partizipialen Apposition im Nom. vgl. 2, 20. Zu dem *τηρ. τ. εντ.* (12, 17) tritt hier die Bewahrung des Glaubens an Jesum, ohne den es zu dem dort damit verbundenen *εχ. τ. μαρτ. ιησ.* nicht kommen kann. — **v. 13.** *ηκ. φωνης*) geht wohl, wie 10,4, auf die Stimme Christi. In dem, was er den Seher schreiben heisst, kann natürlich ganz objektiv von dem *κυριος* der Gläubigen die Rede sein. Das *εν κυρ.* charakterisiert sie noch ganz allgemein (vgl. I Petr. 5, 14) als die im Glauben an Jesum (v. 12) sterbenden, ohne dass irgendwie ausschliesslich an Märtyrer gedacht ist. Daher kann auch das *απαρτι* (Joh. 1, 52. 13, 19. 14, 7) nicht mit *αποθνησκ.* verbunden werden, sondern nur mit *μακαριοι*, sofern mit dem nahenden Gericht über die Tieranbeter auch der Lohn für die Treugebliebenen kommt (11, 18). Mit dem *ναι* (vgl. 1, 7) bestätigt, wie 2, 7 und in den anderen Briefschlüssen, der prophetische Geist, was die himmlische Stimme sagt. Das *ινα* steht ebenso elliptisch, wie Joh. 1, 8. 13, 18. I Joh. 2, 19: sie sollen ruhen, aber mit ind. fut., weil es sich um die bestimmt eintretende Verheissung handelt. Die *κοποι* können nach 2, 2 sehr wohl auf die Mühen gehen, die ihnen die Anfechtungen Satans im letzten Kampfe bereiteten, und das Ausruhen von ihnen bildet den Gegensatz zu der ruhelosen Qual der Tieranbeter (v. 11). Aber die *εργα* gehen jedenfalls weit darüber hinaus und zeigen, dass nicht ausschliesslich an Märtyrer gedacht war. Sie begleiten die Sterbenden (*ακολ. μετα*, wie 6, 8), um mit ihnen vor Gericht zu treten und ihnen Gerechtsprechung, resp. Belohnung zu erwirken.

14 *καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην*
καθήμενον ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου, ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐ-
τοῦ στέφανον χρυσοῦν καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον ὀξύ·
15 *καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ, κράζων ἐν φωνῇ*
μεγάλῃ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῆς νεφέλης· πέμψον τὸ δρέπανόν
σου καὶ θέρισον, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα θερίσαι, ὅτι ἐξηράνθη ὁ
θερισμὸς τῆς γῆς. 16 *καὶ ἔβαλεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς νεφέλης*
τὸ δρέπανον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἐθερίσθη ἡ γῆ. — 17 *καὶ*
ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἔχων
καὶ αὐτὸς δρέπανον ὀξύ· 18 *καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ*
θυσιαστηρίου, ὁ ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός, καὶ ἐφώνησεν

14, 14—20. Auch dies Gesicht führt, wie alle, bis an das Ende selbst, das ja, wie sich später zeigen wird, nach den letzten zur Busse mahnenden Gottesgerichten (11, 19), die in dem Falle Babels gipfeln, eintritt, wenn die Tieranbeter zuletzt im Kampf mit dem Messias untergehen. Aber das Endgericht wird noch nicht selbst geschaut, sondern nur in symbolischen Bildern dem Seher vorgeführt. Auf weisser Wolke (wohl einer von der göttlichen Glorie durchstrahlten, wie Mt. 17, 5) sitzend (*καθημ. επι* c. acc. vgl. 4, 2), erscheint der Messias in menschensohnähnlicher Gestalt nach Daniel, wie 1, 13. Die Nachwirkung des *ειδον* in dem Acc. ist hier noch näher liegend als 4, 4. Das ganz inkorrekte *εχων* erklärt sich, wie 2, 20; dass es hier ohne Art. steht, bedingt das artikellose *ομοιον*. Der goldene Siegerkranz (4, 4) auf seinem Haupt (*επι* c. gen. wie 13, 1) zeigt, dass er den Sieg über die Christusfeinde, zu dem er v. 1. 4 auszog, bereits erfochten hat, und die scharfe Sichel in seiner Hand, dass er zu schonungslosem Gericht bereit ist. — **v. 15.** *αλλος αγγ.*) unterscheidet den Engel natürlich nicht von dem Messias (v. 14), sondern von den drei Engeln, die das Gericht erst ankündigten, da er von Gott den Befehl zum Beginn desselben bringt. Mit der Rückweisung auf den 11, 19 geöffneten himmlischen Tempel (*εκ τ. ναου*) kehrt der Schluss des Gesichts zu seinem Anfang zurück. Zu *κραζων εν* vgl. v. 7/10, zu *πεμψον τ. δρεπ.* Joel 4, 13. Mc. 4, 29, zu *ηλθεν η ωρα* v. 7, hier verbunden mit dem einfachen Inf., wie 9, 10. 11, 6, zu *εξηρανθη* Joh. 15, 6: es ist verdorrt, hier im Sinne von: schon überreif, so dass es höchste Zeit zum Ernten ist. Vgl. noch Joh. 4,35 f. Doch ist hier natürlich die Ernte Bild des Gerichts, das **v. 16** durch Herabwerfen der Sichel auf die Erde vollzogen wird. — **v. 17.** *αλλος αγγ.*) Da das Abschneiden der Trauben nur die Vorbereitung des Gerichts ist, dessen Symbol erst die Weinkelterung, vollzieht es ein Engel, der, wie der Messias (*και αυτος*, wie v. 10), eine scharfe Sichel hat und aus dem himmlischen Tempel (v. 15) kommt. — **v. 18.** *εκ του θυσ.*) vgl. 9, 13; aber hier vom Brandopferaltar (6, 9), der natürlich im himmlischen Tempel nicht fehlt. Das Feuer auf diesem Altar ist das Bild des gött-

φωνῇ μεγάλῃ τῷ ἔχοντι τὸ δρέπανον τὸ ὀξύ, λέγων· πέμψον
σου τὸ δρέπανον τὸ ὀξὺ καὶ τρύγησον τοὺς βότρυας τῆς
ἀμπέλου τῆς γῆς, ὅτι ἤκμασαν αἱ σταφυλαὶ αὐτῆς. 19 καὶ
ἔβαλεν ὁ ἄγγελος τὸ δρέπανον αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐτρύ-
γησεν τὴν ἄμπελον τῆς γῆς καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυ-
μοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν. 20 καὶ ἐπατήθη ἡ ληνὸς ἔξωθεν
τῆς πόλεως, καὶ ἐξῆλθεν αἷμα ἐκ τῆς ληνοῦ ἄχρι τῶν χαλινῶν
τῶν ἵππων, ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων.

---

lichen Zorns; aber der Engel, der überhaupt über das Feuer Macht hat (*εξουσ. επι* c. gen. wie 11, 6), waltet auch über diesem Feuer, er weiss, wann und wie es den Zwecken Gottes dienen soll, und fordert daher den Engel in v. 17 zur Vorbereitung des göttlichen Zorngerichtes auf. Bem. wie bei der Verbindung des Verb. *εφωνησεν* mit dem subst. verb. naturgemäss das *εν* (v. 7. 9. 15) fehlt. — *πεμψον κτλ.*) wie v. 15. Doch steht hier statt des *θεριζ.* das von den Trauben des Weinstocks gebräuchliche *τρυγ.* (Lc. 6, 44): weil seine Trauben reif sind, d. h. weil die Erdbewohner reif geworden sind für das Gericht. — **v. 19,** nach Analogie von v. 16. Auch das Bild von der Kelter, das nun erst das Gericht selbst darstellt, ist aus Joel 4, 13. Das *τον μεγαν* ist eine missbräuchliche Anwendung der constr. ad syn. (vgl. 11, 4), weil die Kelter der Zornglut Gottes doch der Sache nach nichts anders ist, als dieser *θυμος* (vgl. v. 10) selbst. — **v. 20.** *επατηθη*) Zum Bilde vgl. Jes. 63, 2 f. Obwohl nicht gesagt, von wem das Gericht gehalten wird, so ist doch ohne Frage der Messias selbst gemeint. Das *εξωθεν τ. πολ.* zeigt, dass das Bild zu v. 1 zurückkehrt; denn das Bild vom Traubenblut (Gen. 49, 11. Deut. 32, 14), das gekeltert wird, verwandelt sich dem Propheten in das Bild der grossen Entscheidungsschlacht, zu der dort der Messias auszieht, obwohl das Resultat schon v. 10 geweissagt ist. Denn die Stadt ist die um den Berg Zion gelagerte, ausserhalb welcher nach ATlichem Typus die grosse Schlacht geschlagen wird, unter deren Bilde in einem späteren Gesichte (19, 19) das Endgericht dargestellt werden soll. Die ungeheure Menge des Blutes, das in dieser Schlacht vergossen wird, bezeichnet die Thatsache, dass die Pferde bis an die Zügel darin waten, und zwar 1600 Stadien weit. Bem. die schematische Zahl der Welt (4 mal 4 mal 100) im Gegensatz zu der Zahl der Gemeinde (12 mal 12 mal 1000; vgl. v. 1). Zu der Ortsangabe mit *απο* vgl. Joh. 11, 18. 21, 8.

XV, 1 *Καὶ εἶδον ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ μέγα καὶ θαυμαστόν, ἀγγέλους ἑπτὰ ἔχοντας πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἐσχάτας, ὅτι ἐν αὐταῖς ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ.* 2 *καὶ εἶδον ὡς θάλασσαν ὑαλίνην μεμιγμένην πυρί, καὶ τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἑστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν ὑαλίνην, ἔχοντας τὰς κιθάρας τοῦ θεοῦ.* 3 *καὶ ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως τοῦ*

15, 1—8 bildet die Einleitung des 5. oder des Schalengesichts (15, 1—19, 10), wie 8, 2—5 die des dritten. Insbesondere bringt v. 1, wie 4, 1. 8, 2, eine Art Überschrift, da ja die Engel selbst erst v. 6 auftreten. Dies ihr Auftreten *εν τ. ουρανω* (v. 5) wird hier nur (im Vergleich mit früheren wie 12, 1. 3) als ein grosses und wunderbares (*θαυμ.*, wie Joh. 9, 30) Zeichen charakterisiert, dessen Bedeutung aber sogleich dahin angegeben wird, dass es sich um die Engel handelt, welche die letzten Plagen (im Vergleich mit 9, 20) haben, d. h. ihr Kommen vermitteln, was ja in dem Gesicht selbst in Bildern vorgeführt wird. Das *εσχατας* erläutert der Prophet dahin, dass in ihnen (wie es das Zeichen andeutet) der Eifer Gottes vollendet ward (*ετελ.*, wie 10, 7). Ausdrücklich wird hier die Eiferglut Gottes (*θυμος*, wie 14, 10. 19), welcher seine vorbereitenden Gerichte, die immer noch zugleich Bussmahnungen sind, über die Welt ergehen lässt, unterschieden von dem Zorn, der am Endgericht sich offenbart (6, 17. 11, 18). — **v. 2 ff.** bilden eine Art lyrischen Vorspiels des folgenden Gesichts, wie 4, 8—11. 8, 3—5, in welchem die Seligkeit derer, die von den in den darin geschilderten Gerichten verschont bleiben, gefeiert wird. Daher erscheint wieder, wie 4, 6, der Himmelsäther, der, wie ein gläsernes Meer, unter dem Throne Gottes sich ausbreitet, aber diesmal wie mit Feuer gemischt, d. h. glühend rot von der göttlichen Eiferglut (v. 1), deren Gerichte bevorstehen, und auf ihm stehend (*εστωτ. επι*, wie 14, 1) die Sieger (bem. das zeitlose Part., wie 14, 13) in dem Kampf, zu dem sie mit dem Lamme auszogen (14, 4). Die prägnante Konstr. mit *εκ* sagt, aus wessen Gewalt sie sich durch ihren Sieg befreit haben, indem sie weder dem Tier gehuldigt, wie die Erdbewohner (13, 4. 8), noch sein Bild angebetet (13, 15), noch das Malzeichen seiner Namenszahl angenommen haben (13, 16 f.), woraus übrigens aufs neue folgt, dass diese Namenszahl kein Personenname, sondern eine gotteslästerliche Bezeichnung des Imperiums ist (vgl. zu 13, 18). Wie die Ältesten 5, 8, so haben sie die aus I Chron. 16, 42 bekannten Zithern Gottes, um ihren Lobgesang zu begleiten. Sie können von den Gerichten, welche das folgende Gesicht bringt, infolge ihres Sieges nicht mehr berührt werden. — **v. 3.** *κ. αδουσιν*) wie 5, 9. 14, 3. Sie singen zum Preise ihrer Errettung, die durch die bevorstehenden Gerichte eine definitive wird, das Moseslied (Exod. 15) und das Lied des Lammes, d. h. ein Lied, welches die identische Offenbarung Gottes in der durch Moses

δούλου τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου, λέγοντες· μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ· δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου, ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν· 4 *τίς οὐ μὴ φοβηθῇ, κύριε, καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὅσιος, ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν.*

5 *καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ,* 6 *καὶ ἐξῆλθον οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ πληγὰς ἐκ τοῦ ναοῦ, ἐνδεδυμένοι λίνον καθαρὸν λαμπρὸν καὶ περιεζωσμένοι περὶ τὰ στήθη ζώνας χρυσᾶς.* 7 *καὶ ἓν ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων ἔδωκεν τοῖς ἑπτὰ*

---

vermittelten alttestamentlichen und der durch den Messias vermittelten neutestamentlichen Errettung preist. Daher der durchweg alttestamentliche Klang des Liedes, dem jede Beziehung auf die spezifisch neutestamentlichen Heilsthaten Gottes fern bleiben muss: Gross und wunderbar sind deine Werke (vgl. Psal. 111, 2. 139, 14). Zu der Anrede *κυριε ο θεος ο παντοκρ.* vgl. 11, 17. Gerecht und wahrhaftig (vgl. 3, 7. 14. 6, 10), d. h. wahrhaft göttliche sind deine Führungen (vgl. Psal. 145, 17). Die Anrede als *βασ. τ. εθν.* ist aus Jerem. 10, 7, woher auch **v. 4** die Worte entlehnt sind *τις ου μη φοβ.*: wer wird sich nicht fürchten und deinen Namen preisen? Denn du allein bist heilig (*οσιος*, wie Deut. 32, 4, an welche Stelle auch das Vorige anklingt). Das zweite *οτι* ist dem ersten parallel; denn die alleinige Heiligkeit Gottes verwirklicht sich dadurch, dass alle Völker (aus denen ja jene Sieger herkommen, vgl. 7, 9) kommen werden und vor ihm anbeten (vgl. Psal. 86, 9, woher auch das vorhergehende *δοξασ. τ. ονομα σ.* stammt). Das dritte *οτι* ist subordiniert, sofern dieser Erfolg darauf beruht, dass in den bevorstehenden Gerichten offenbar geworden sind (*εφαν.*, wie Joh. 9, 3) die gerechten Ordnungen Gottes (*δικαιωμ.*, wie Lc. 1, 6. Röm. 1, 32).

v. 5. *μετα ταυτα*) wie 4, 1. 7, 1. 9. Erst nach diesem einleitenden Gesange öffnet sich, wie 11, 19, der himmlische Tempel, was freilich nur denkbar, wenn hier ein ganz neues, mit dem vorigen gar nicht mehr zusammenhängendes Gesicht beginnt. Der gen. app. (*τ. σκην. τ. μαρτ.*, wie Exod. 29, 10 f.) bezeichnet denselben als das Urbild der Stiftshütte, die ja nach diesem Vorbild gemacht war (Hebr. 8, 5, vgl. Exod. 25, 40). — **v. 6** treten nun die in der Überschrift (v. 1) bezeichneten Engel (bem. die beiden bestimmten Art.) erst wirklich auf, indem sie aus dem geöffneten Tempel hervortreten, und zwar in hohepriesterlicher Tracht, wie es sich füs solche ziemt, die dort amtieren. Daher sind sie gekleidet in reines glänzendes Linnen und sogar aufgeschürzt um die Brust mit ganz goldenem Gürtel, wie der himmlische Hohepriester 1, 13. — **v. 7.** *εν εκ των τεσσ.*

ἀγγέλοις ἑπτὰ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 8 *καὶ ἐγεμίσθη ὁ ναὸς καπνοῦ ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο εἰσελθεῖν εἰς τὸν ναὸν ἄχρι τελεσθῶσιν αἱ ἑπτὰ πληγαὶ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων.*

XVI, 1 *καὶ ἤκουσα μεγάλης φωνῆς ἐκ τοῦ ναοῦ λεγούσης τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις· ὑπάγετε καὶ ἐκχέετε τὰς ἑπτὰ φιάλας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ εἰς τὴν γῆν.* 2 *καὶ ἀπῆλθεν ὁ πρῶτος καὶ ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐγένετο ἕλκος κακὸν καὶ πονηρὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ.* — 3 *καὶ ὁ δεύτερος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ*

ζωων) setzt keineswegs voraus, dass der Prophet sich in derselben Scenerie befindet, wie im 2. Gesichte. Es gehört nur, wie 6, 1. 3. 5. 7, zur dramatischen Belebung der Scene, dass eines der himmlischen Lebewesen den Engeln die Schalen übergiebt; doch mag daran gedacht sein, dass sie als Repräsentanten des Naturlebens bei den folgenden Plagen insbesondere beteiligt sind. In den Schalen, die mit dem göttlichen *θυμος* v. 1 gefüllt und als Geräte des himmlischen Heiligtums ganz golden sind, ist nur die bildliche Rede vom Ausschütten des *θυμος* (vgl. Jerem. 10, 25. Zephan. 3, 8) behufs der folgenden sinnbildlichen Handlung plastisch veranschaulicht. Als der ewig lebendige (vgl. 4, 9) erweist sich Gott eben in den folgenden Gerichten. — **v. 8.** *εγεμ. ο ναος καπν.*) Wie sonst die Herrlichkeit Jehova's in einer Wolke erscheint (Exod. 40, 34. I Reg. 8, 10. Ezech. 10, 4), so geht hier in Reminiszenz an Exod. 19, 18. Jes. 6, 4 von der Herrlichkeit Gottes und speziell seiner Allmacht, die sich in den folgenden Gerichten offenbaren soll, Rauch aus, welcher den Himmelstempel erfüllt. Die Unnahbarkeit dieser Herrlichkeit wird nach Exod. 40, 35. I Reg. 8, 11 dadurch charakterisiert, dass Niemand in den Tempel hineingehen konnte, bis seine Eiferglut sich in den bevorstehenden Gerichten entladen hat (*τελεσθ.*, wie v. 1).

16, 1. *μεγαλης φωνης*) nur hier mit dem nachdrücklich vorangestellten Adj., geht auf die Stimme Gottes, der nach 15, 8 allein im Tempel ist, daher wohl auch der feierlichere Genitiv (3, 20. 14, 13). Zu *υπαγετε* vgl. 10, 8. Hier ist also das Ausschütten der Zornschalen auf die Erde die symbolische Handlung, durch welche die Herbeiführung der folgenden Gottesgerichte veranschaulicht wird. Auch hier, wie in dem Posaunengesicht, sind diese Gerichte nach dem Typus der ägyptischen Plagen gezeichnet. Die erste Plage bringt **v. 2** nach dem Typus von Exod. 9, 9 f. böses und schlimmes Geschwür über die Tieranbeter (13, 15 f.), wie dort über die gottfeindlichen Ägypter. Zu *εγενετο επι* vgl. Lc. 1, 65. — **v. 3** bringt eine Steigerung der nach demselben Typus gezeichneten Plage 8, 8,

ἐγένετο αἷμα ὡς νεκροῦ, καὶ πᾶσα ψυχὴ ζωῆς ἀπέθανεν, τὰ ἐν
τῇ θαλάσσῃ. — 4 καὶ ὁ τρίτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς
τοὺς ποταμοὺς καὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, καὶ ἐγένετο αἷμα.
5 καὶ ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου τῶν ὑδάτων λέγοντος· δίκαιος εἶ, ὁ
ὢν καὶ ὁ ἦν, ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἔκρινας, 6 ὅτι αἷμα ἁγίων καὶ
προφητῶν ἐξέχεαν, καὶ αἷμα αὐτοῖς δέδωκας πεῖν· ἄξιοί εἰσιν.
7 καὶ ἤκουσα τοῦ θυσιαστηρίου λέγοντος· ναί, κύριε ὁ θεὸς ὁ
παντοκράτωρ, ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου.

8 καὶ ὁ τέταρτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν
ἥλιον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ καυματίσαι τοὺς ἀνθρώπους ἐν πυρί.
9 καὶ ἐκαυματίσθησαν οἱ ἄνθρωποι καῦμα μέγα, καὶ ἐβλασφή-

---

sofern das ganze Meer in Blut verwandelt wird, und zwar geronnenes und verwesendes Blut, wie das eines Toten, weshalb auch (in Steigerung von 8, 9) jede lebende Seele (ψυχη ζωης, wie Gen. 1, 30) im Meere stirbt. Bem. die constr. ad syn. in dem τα εν τ. θαλ., indem bei πασα ψυχ., wie 8, 9, an alle κτισματα im Meere gedacht ist. — **v. 4.** *κ. εγενετο*) und es entstand Blut. Steigerung von 8, 10. Die Verwandlung a l l e r Strom- und Wasserquellen in Blut macht alles Wasser untrinkbar. — **v. 5 ff.** Der Zwischenakt markiert die drei ersten Plagen als enger zusammengehörig, nach Analogie der ersten drei Briefe (vgl. zu 2, 29), während bei den Siegeln und Posaunen die vier ersten sich von den drei anderen absonderten. Der über die Wasser gesetzte Engel (nach Analogie des Feuerengels 14, 18), dessen Gebiet die beiden letzten Gerichte betreffen, erkennt die Gerechtigkeit derselben an. Zu ο ων κ. ο ην vgl. 11, 17, zu dem ebenfalls vokativischen ο οσιος 15, 4. Das ταυτα (statt ταυτην τ. κρισιν) εκρινας hat seine Analogie nur in Joh. 7, 24: weil du ein solches Gericht hast ergehen lassen. Dies wird **v. 6** begründet durch die Äquivalenz solcher Vergeltung (vgl. 11, 18). Sie haben in dem Kampf, zu dem sie mit dem Lamme (Kap. 14) auszogen, das Blut der Heiligen und Propheten vergossen, und Gott hat ihnen Blut zu trinken gegeben in der 3. Plage. Zu dem δεδ. πειν vgl. Joh. 4, 9. Das Perf. δεδωκας weist auf den durch die Verwandlung der Ströme und Quellen in Blut hergestellten Thatbestand hin. Zu αξιοι εισιν vgl. 3, 4, zu dem nachdrücklichen Asyndeton 14, 5. — **v. 7** bestätigt mit seinem ναι (14, 13) der Altar, der durch die Situation 15, 5 als sichtbar gegeben, als Zeuge des vergossenen Blutes (6, 9 f.) die Gerechtigkeit der Gerichte Gottes. Zu αληθ. κ. δικ. vgl. 15, 3.

v. 8. *επι τ. ηλ.*) bezeichnet den unmittelbar betroffenen Gegenstand, wie v. 2. Durch das Ausgiessen der Schale über die Sonne wird ihr gegeben (εδοθη c. inf., wie 6, 4 und sehr häufig), die Menschen mit Feuersglut zu quälen. — **v. 9.** *κ. εβλασφημησαν*) Es tritt das Gegenteil des nach 14, 6 f. 15, 4 intendierten Erfolges ein: sie lästern den Namen Gottes

μησαν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ τὰς
πληγὰς ταύτας, καὶ οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν. —
10 καὶ ὁ πέμπτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν θρόνον
τοῦ θηρίου, καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτωμένη, καὶ
ἐμασῶντο τὰς γλώσσας αὐτῶν ἐκ τοῦ πόνου, 11 καὶ ἐβλασφή-
μησαν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν καὶ ἐκ τῶν
ἑλκῶν αὐτῶν, καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν. —
12 καὶ ὁ ἕκτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ποταμὸν
τὸν μέγαν Εὐφράτην, καὶ ἐξηράνθη τὸ ὕδωρ αὐτοῦ, ἵνα ἑτοι-
μασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου. 13 καὶ

---

als dessen, der über diese Plagen Macht hat (εξουσ. επι c. acc., wie 6, 8. 13, 7), weil sie gegen ihn als Urheber derselben ergrimmt sind. Bem., wie in dem Plur. τ. πληγ. τ. der Erfolg mit auf den der drei ersten ausgedehnt wird, und wie das και nicht etwas neues anknüpft, sondern nur ausdrückt, was damit gegeben, wie 3, 3. 19: und so thaten sie nicht Busse, so wenig wie nach den Posaunenplagen (9,20). Der explikative Infin. nach μετεν. bezeichnet, wozu sie die Sinnesänderung hätte veranlassen sollen (δουν. δοξ., wie 11, 13). — **v. 10.** Der Thron des (ersten) Tiers ist die Welthauptstadt, wo das römische Imperium seinen Sitz hat, und sein Reich ist das Römerreich. Hier wird die Verfinsterung nicht durch Schädigung der Himmelslichter bewirkt (wie 8, 12), sondern, wie Exod. 10, 22, durch unmittelbare Machtwirkung und darum universal und andauernd. Auch ist dieselbe steigernd mit Erregung furchtbarer Angst verbunden gedacht, weshalb sie (d. h. die Bewohner des Reiches) ihre Zungen zerbissen auf Anlass (εκ, wie 8, 11) der Pein, welche dieselbe ihnen verursachte. — **v. 11.** κ. εβλασφημησαν) knüpft an v. 9 an und zeigt, dass diese beiden Plagen enger zusammengehörig gedacht sind. Zu τ. θεον τ. ουρ. vgl. 11, 13. Wie v. 9 das τ. πληγας τ., so weist der Plur. εκ τ. πονων ausdrücklich auf die Pein, die alle Plagen erregen, zurück, weshalb das auf v. 2 zurückblickende κ. εκ τ. ελκων angefügt wird. Das ου μετεν. εκ τ. εργ. αυτ. erinnert direkt an 9, 21. — **v. 12.** Der grosse Strom Euphrat ist, wie 9, 14, lediglich typisch gedacht als die Grenze, jenseits welcher die Feinde des Gottesreiches wohnen. Daher sind die Könige, die von Osten her kommen (ανατ. ηλ. im Plur., wie Num. 21, 11), nicht Partherkönige, sondern die Könige ausserhalb des Römerreiches; und die Austrocknung des Euphrat hat, wie ausdrücklich angegeben wird, lediglich den Zweck, ihnen den Weg ins Römerreich zu ermöglichen, aber nicht um dasselbe zu bekämpfen, sondern um sich mit ihm zum letzten Kampf wider die Gottesgemeinde zu verbinden. So wird aufs neue die Erwartung gespannt auf Enthüllungen, wie sie erst im folgenden Gesicht gegeben werden (19, 19). Soviel aber erhellt aus **v. 13,** dass es sich um die Verführung zum Bünd-

εἶδον ἐκ τοῦ στόματος τοῦ δράκοντος καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ψευδοπροφήτου πνεύματα τρία ἀκάθαρτα ὡς βάτραχοι· 14 *εἰσὶν γὰρ πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα, ἃ ἐκπορεύεται ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος.* 15 — *ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς*

---

nis mit den beiden Tieren, d. h. dem römischen Imperium und seinem Helfershelfer als Werkzeugen des Drachen handelt (vgl. Kap. 13). Diese Verführung wird so dargestellt, dass aus dem Munde der drei Gottesfeinde (weil es sich um verführende Rede handelt) drei unreine Geister (Mc. 1, 26) hervorgehen, die, vielleicht in Reminiscenz an die ägyptische Plage (Exod. 8, 1), froschähnlich gedacht sind. Da stets nach *ως* in der Apok. der regelmässige Casus steht, so zeigt der Nom. *βατραχοι*, dass *πνευματα* als Nom. gedacht ist, also, umgekehrt wie 4, 4. 14, 14, das Geschaute (als ob *ιδον* vorausginge) in einem selbständigen Satze gegeben wird. — **v. 14** wird der durch den selbständigen Begründungssatz unterbrochene Hauptsatz nicht vollendet, nachdem in demselben bereits ausgedrückt, was von ihnen zu sagen war. Vgl. dieselbe Anakoluthie 2, 13. Es sind nämlich jene unreinen Geister Geister von Dämonen (vgl. Lc. 4, 33), die als übermenschliche Wesen Wunder thun, wie der Pseudoprophet, aus dessen Maul sie hervorgehen (13, 13). Im Relativsatz *α εκπορευεται* ist der Sing. regelmässig nach dem neutr. plur. gesetzt, weil die Dreizahl der Geister doch nur den drei Mächten entspricht, von denen die Verführung herkommt, und es sich um keine eigentliche Personifikation einer Mehrzahl handelt. Die Könige der ganzen Erde sind natürlich alle Könige ausserhalb des Römerreichs, die ja v. 12 nur wegen der durch den Euphrat angedeuteten typischen Parallele als Könige des Ostens bezeichnet waren. Hier wird nun bereits gesagt, zu welchem Zweck sie aus dem Maule der drei Gottesfeinde hervorgehen, nämlich um sie zu versammeln zum Kampf des grossen Tages des allmächtigen Gottes. Gemeint ist der Tag der Wiederkunft Christi, dessen Sieg über alle gottfeindlichen, die Gottesgemeinde bedrohenden Mächte später als in einer grossen Entscheidungsschlacht erfolgend dargestellt wird (19, 19). — **v. 15.** Die Vorstellung der Wiederkunft Christi und der ihr vorangehenden dämonischen Verführungskünste, denen auch die Gläubigen ausgesetzt sind (Mt. 24, 24), veranlasst den Propheten zur parenthetischen Einschaltung einer Warnung und Verheissung, die in der Form eines direkten Wortes Christi gegeben wird, weil sie sich auf ein überliefertes Weissagungswort desselben gründet. Zu *ερχ. ως κλεπτης*, vgl. 3, 3 nach Mt. 24, 43, zu *τηρων* im Sinne von der Bewahrung vor der Sünde, zu der die Verführung verleitet, Joh. 17, 11 f. I Joh. 5, 18. Da die Gläubigen als in den weissen (unbefleckten) Kleidern der Gerechtigkeit

περιπατῇ καὶ βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ. — 16 *καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον ἑβραϊστὶ Ἁρμαγεδών.* — 17 *καὶ ὁ ἕβδομος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἀέρα, καὶ ἐξῆλθεν φωνὴ μεγάλη ἐκ τοῦ ναοῦ ἀπὸ τοῦ θρόνου λέγουσα· γέγονεν.* 18 *καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταί, καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο, ἀφ' οὗ ἄνθρωπος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, τηλικοῦτος σεισμὸς οὕτω μέγας.* 19 *καὶ ἐγένετο ἡ πόλις ἡ μεγάλη εἰς τρία μέρη, καὶ αἱ*

---

wandelnd gedacht sind (vgl. 3, 4), würden sie durch Verführung derselben entkleidet werden und man sehen (*βλεπωσιν* impersonell, wie 12, 6) ihre Schande (Hos. 2, 11), die in dem Entblösstsein vom christlichen Tugendwandel besteht. — **v. 16** kehrt zu der Ausführung der Absicht jener Dämonengeister v. 14 zurück, indem der Ort bezeichnet wird, an den sie die Könige versammeln, weil an ihm jene Entscheidungsschlacht geschlagen wird. Die ausdrückliche Hindeutung auf den hebr. Namen (*εβρ.*, wie 9, 11) zeigt, dass das הר in seiner hebräischen Bedeutung genommen werden soll. Dem Propheten schwebt der Kampf wider die Gottesfeinde bei Megiddo (Jud. 5, 19) vor, aber es ist nicht seine wirkliche Lokalität genannt, sondern, da eine nach dem Typus jenes Kampfes vorgestellte Entscheidungsschlacht gemeint, versetzt er dieselbe auf einen frei erfundenen Berg Megiddo, d. h. auf ein dem Himmel näher liegendes Plateau, wo die himmlischen Heerscharen den gottfeindlichen Erdenmächten den letzten Kampf anbieten.

v. 17. *επι τ. αερα*) giebt noch nicht das Objekt an, über welches das letzte der 7 Gerichte ergeht, sondern deutet nur an, dass das furchtbare Gewitter, welches in ihm losbricht, erst infolge des Ausgiessens der Zornschale sich in der Luft zusammenzuballen beginnt. Schon dadurch wird dies letzte Gericht, welches die Vision vorführt, als der eigentliche Höhepunkt derselben markiert. Noch mehr dadurch, dass die Stimme aus dem Tempel v. 1, die nun direkt als vom Throne her (vgl. 8, 3) erschallend, also als die Stimme Gottes bezeichnet wird, ruft: es ist geschehen, nämlich was v. 1 befohlen war. Auch die 7. Schale ist ausgegossen, und das letzte der das Endgericht vorbereitenden Gottesgerichte hat nunmehr seinen Lauf. — **v. 18.** Zu den gangbaren Symbolen göttlicher Gerichte (4, 5) tritt nun noch, wie 8, 5. 11, 19, das Erdbeben, aber ein grosses, wie 6, 12. 11, 13, das nach Dan. 12, 1 in überschwänglichen Worten als ein solches geschildert wird, wie es noch nie dagewesen, seit es einen Menschen auf Erden gab. — **v. 19.** *η πολις η μεγ.*) absichtsvoll aus 11, 8 wiederholt, kann nur Jerusalem sein. Nur bei völligem Verzicht auf ein einheitliches Verständnis der Apok. kann man verkennen, dass es sich hier um dasselbe grosse Gottesgericht handelt, welches nach der Zeit der Heidenherrschaft über Israel (11, 2), die mit der Trübsalszeit, welche über

πόλεις τῶν ἐθνῶν ἔπεσαν. καὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, δοῦναι αὐτῇ τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ. 20 *καὶ πᾶσα νῆσος ἔφυγεν, καὶ ὄρη οὐχ εὑρέθησαν.* 21 *καὶ χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους· καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸν θεὸν ἐκ τῆς πληγῆς τῆς χαλάζης, ὅτι μεγάλη ἐστὶν ἡ πληγὴ αὐτῆς σφόδρα.*

---

die Heidenchristen kommt (13, 5), identisch ist, also unmittelbar vor dem Ende über Jerusalem hereinbricht (11, 13). Der Vorstellung eines Erdbebens entsprechend wird die Stadt (nicht zerstört, sondern) dreifach zerklüftet, indem, wie Num. 16, 31 f., sich drei Spalten öffnen, in denen, wie 11, 13 geschildert, ein Zehnteil derselben verschwindet und 7000 Menschen umkommen. Jeder Zweifel darüber wird endlich dadurch ausgeschlossen, dass ihr (nicht die übrigen, sondern) die Heidenstädte entgegengestellt werden, die nicht bloss von einem grossen Ruin heimgesucht werden, sondern völlig zusammenstürzen. Aber auch dies ist nur die Einleitung dazu, dass nun auch unter diesen Heidenstädten der grossen Babel (14, 8), die Gott bei der bisherigen Duldung ihrer Frevel vergessen zu haben schien, vor seinem Angesicht gedacht wird. Zu der passivischen Konstruktion des *μνησθῆναι* vgl. Act. 10, 31. Der explikative Inf., welcher sagt, was Gott ihr zu thun gedenkt, weist auf 14, 10 zurück, wonach ihr der Becher des Glutweins seines Zorns gereicht wird. Dass damit die völlige Zerstörung gemeint ist, folgt aus **v. 20,** wonach das Erdbeben jede der Inseln, auf denen Rom nach 13, 1 liegt, von ihrer Stätte scheucht, und die sieben Hügel, auf denen es nach 17, 9 liegt, verschwinden, so dass die ganze Stadt zusammenstürzen muss. — **v. 21** zeigt, wie dies grosse Gottesgericht nicht nur die Stadt selbst, sondern auch ihre Bewohner trifft. Darum tritt zu den andern Gerichtssymbolen hier noch ein grosser Hagel (11, 19), dessen Hagelstücke fast zentnerschwer sind, wie die schwersten Schleudersteine, die man mit Wurfgeschossen schleuderte (vgl. Jos. bell. jud. 5, 6, 3), und der eine grosse Plage über die Menschen bringt. Während der Rest Israels sich infolge dieses letzten Gottesgerichts bekehrt (11, 13), werden die von ihm betroffenen Menschen (die Heiden) nur zu immer ärgerem Lästern auf Anlass (*ἐκ*) dieser Hagelplage bewogen. Von Sinnesänderung, wie v. 9. 11, ist gar nicht mehr die Rede, weil sie angesichts des nun unmittelbar bevorstehenden Endes doch zu spät käme. Dieses Gottesgericht über Babel ist aber dem Seher so sehr in diesem Gesicht die Hauptsache, dass vor dem Ende desselben (19, 1—10) sich, ganz wie Kap. 7 vor dem 7. Siegel und 10, 1 — 11, 14 vor der 7. Posaune, eine Zwischenscene (Kap. 17. 18) einschiebt, welche durchweg der näheren Schilderung dieses Gerichts gewidmet ist.

XVII, 1 καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας, καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνης τῆς μεγάλης τῆς καθημένης ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν, 2 μεθ' ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς. 3 καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι. καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμον τὰ

17, 1. *δευρο*) vgl. Joh. 11, 43. Es gehört zu den die dramatische Spannung steigernden Zügen in der Entwicklung des Gesichts, dass zunächst nicht gesagt wird, welcher der sieben Engel (15, 6) es ist, sondern erst aus seinen Worten erhellt, dass es sich um die nähere Ausführung dessen handelt, was 16, 19ff. nur im Zusammenhange der Plagen der 7. Posaune erwähnt war. Jetzt erst soll dem Propheten gezeigt werden (*δειξω*, wie 1, 1. 4, 1) das Gericht (*κριμα*, wie Joh. 9, 39, doch hier wohl sicher nach Jerem. 51, 9f.) über Babel, d. h. nach der typischen Bildersprache der Apok. über Rom, sofern die Welthauptstadt als Sitz der Gottesfeinde den Namen der Hauptfeindin des ATlichen Gottesreiches trägt. Charakterisiert wird dieselbe nun nach dem schon 14, 8 vorbereiteten Bilde als die weltbekannte grosse Hure, welche, wie Babylon (Jerem. 51, 13), an vielen Wassern ihren Wohnsitz hat. Denn wie Babylon an den Wassern des Euphrat liegt, so ist Rom auf den Inseln des Meeres belegen gedacht (vgl. zu 13, 1. 16, 20). — **v. 2.** Dass alle Könige der Erde mit ihr Hurerei getrieben, zeigt bereits zweifellos, dass das *επορνευσαν* zunächst von der Verleitung zur Abgötterei gemeint ist, die sie mit der Weltmacht getrieben haben (vgl. 14, 8). Mit *και εμεθυσθ.* löst sich hebräischartig die Relativkonstr. auf (statt *ης εκ τ. οινου τ. πορν.*). Zu dem Bilde von dem berauschenden Wein ihrer Hurerei (Jerem. 51, 7), womit die Welthauptstadt alle Erdbewohner zu der abgöttischen Verehrung des Imperiums, die sie selbst getrieben, verführt hat, vgl. 14, 8. Doch liegt in der breiten Ausmalung dieses Bildes offenbar eine Anspielung an die Unzuchtsünden, zu denen die Weltstadt die sie besuchenden Erdbewohner verführt hat. Der Acc. nach *κατοικ.*, wie Mt. 23, 21 und oft in den Act. statt des gewöhnlichen *επι* (3, 10. 6, 10), steht einfach, um nicht durch die verschieden bezogenen Praep. *επι* und *εκ* die Konstr. zu verwirren. — **v. 3.** *απηνεγκεν με*) vgl. Lc. 16, 22. Der Prophet wird aufs neue in einen ekstatischen Zustand versetzt (*εν πνευματι*) zum deutlichen Beweise, dass es sich um eine völlig andere Vision handelt, wie 1, 10. 4, 2, und zwar sieht er sich in demselben in eine Wüste versetzt, deren Kontrast mit der Pracht des Weibes schon auf das furchtbare Schicksal desselben hindeutet. Im Gesicht kann dasselbe natürlich nur als ein Weib bezeichnet werden, dass sich von anderen dadurch unterscheidet, dass es auf einem (*επι* c. acc., wie 4, 2, im Unterschiede von dem *επι* c. gen. v. 1) Tiere sitzt, wie es im folgenden be-

ὀνόματα βλασφημίας, ἔχον κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα.
4 καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον, καὶ
κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα
ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ

---

schrieben. Das Tier trägt das Weib, weil die ganze Herrlichkeit der Welthauptstadt auf dem Imperium beruht und von ihm erhalten wird (vgl. *φερων τ. παντα* Hebr. 1, 3). Eben darum kann aber nicht durch den Art. auf das Tier in Kap. 13 zurückverwiesen, sondern nur durch seine Beschreibung klar werden, dass es das dort erschienene ist. Schon dass das Weib mit Scharlach bekleidet (*κοκκ.*, wie Mt. 27, 28), deutet auf seine Herrscherqualität. Unzweifelhaft weisen aber die Lästernamen, die hier in erster Linie genannt werden, weil nach v. 2 ja die Hauptsünde der Welthauptstadt die Abgötterei ist, die sie mit dem römischen Imperium getrieben und zu der sie Völker und Könige verführt hat, auf 13, 1 zurück (bem. den Art. vor *ονοματα*). Der Acc. der näheren Bestimmung steht, abweichend von 4, 6. 8, weil die Namen sich ja dort nicht auf dem Tier selbst, sondern auf den Häuptern befinden, und hier nur das gotteslästerliche Wesen des Tieres überhaupt charakterisieren. Endlich mussten die sieben Häupter und zehn Hörner aus 13, 1 genannt werden, weil in diesem Gesichte erst die Deutung dieser dort zunächst einfach der ATlichen Prophetie entlehnten Symbole erfolgen soll. — **v. 4** kehrt erst zur Schilderung des Weibes selbst zurück, dessen üppige Pracht das Gewand von Purpur (Lc. 16, 19) und Scharlach (das nicht fehlen kann, weil die Hauptstadt ja mit dem Imperium v. 2 die Welt beherrscht) abbildet. Das *πορφ.* ist neutr. adj., wie 3, 4. Schon die Verbindung des *κεχρυσωμ.* mit *περιβεβλ.* zeigt, dass dasselbe zeugmatisch gedacht ist, indem der Gesamtbegriff des Geschmücktseins nur im Blick auf das folgende *χρυσιω* spezieller ausgeprägt ist. Bei dem kollektivischen *λιθω τιμιω* (I Kor. 3, 12) ist an Edelsteine gedacht, wie sie Ezech. 28, 13 im Schmuck von Tyrus aufgezählt werden. Erst am Schlusse wird der Zug genannt, der die Bezeichnung des Weibes als Hure v. 1 f. veranlasste. Sie hat einen goldenen Becher (vgl. Jerem. 51, 7) in der Hand, der mit götzendienerischen Greueln gefüllt ist. Hier wird also der *οινος τ. πορν.* v. 2 direkt auf die Abgötterei gedeutet, die man dort mit dem Imperium treibt, wobei übrigens der Plur. darauf hinweist, dass alle Götzendienerei der ganzen Welt in Rom zusammenströmte, um dann in der Menschenvergötterung des Kaiserkult zu gipfeln. Höchst sinnvoll dient der mit *εχουσα* verbundene Acc. *τα ακαθαρτα* nur zur Charakteristik dessen, was mit dem Wein der Hurerei, den das Weib allen Erdbewohnern kredenzt, verbunden ist, und hier tritt nun klar hervor, wie die Unzuchtsünden im eigentlichen Sinne, die dort im Schwange sind, dazu beitragen, die Erdbewohner dorthin zu locken und sie im Rausch der Sinnenlust zugleich zu den Greueln ihrer Abgötterei zu ver-

τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς, 5 καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον· Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς. 6 καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ. καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα. 7 καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος· διὰ τί ἐθαύμασας; ἐγὼ ἐρῶ σοι τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου τοῦ βαστάζοντος αὐτήν, τοῦ ἔχοντος τὰς ἑπτὰ κεφαλὰς καὶ τὰ δέκα κέρατα. 8 τὸ θηρίον, ὃ εἶδες, ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ μέλλει ἀναβαίνειν

---

führen. — **v. 5.** *γεγραμμ.*) scil. *ην*. Zu *επι τ. μετωπ. αυτης* vgl. 13, 16. Das *μυστηριον* (1, 20) ist Apposition zu *ονομα*, ein Name, welcher in geheimnisvoller Weise andeutet, wer das Weib ist. Daher wird das grosse Babylon hier näher charakterisiert als die Mutter (Erzeugerin) der spezifisch heidnischen Unzuchtsünden (im eigentlichen Sinne) und der götzendienerischen Greuel der Erde, die von ihr ausgehen. Unmöglich aber kann Rom nur als eine heidnische Stadt wie Babylon charakterisiert werden. Das spezifische tert. comp. muss darum erst in **v. 6** folgen. Wie Babylon die Erzfeindin des ATlichen Gottesvolkes war, so sieht Joh. Rom trunken vom Blut der Heiligen, d. h. der Christen. Hier ist die Anspielung auf die Greuel der neronischen Zeit unverkennbar (vgl. 6, 10. 16, 6). Um dieselbe aber zweifellos zu machen, wird noch hinzugefügt das Blut der Zeugen Jesu, wie es die Apostel im spezifischen Sinne sind (vgl. Lc. 24, 48), weil das auf die unter Nero gemordeten Apostel (Paulus und Petrus) hinweist. Zu dem *εθαυμασαν* (13, 3) mit dem subst. verb. vgl. 16, 9. — **v. 7.** *δια τι εθαυμ.*) vgl. Joh. 7, 21. Bem. die Expositionsfrage, wie 7, 13, nur dass hier der Engel keine Antwort abwartet, sondern sofort erklärt, dass er (bem. das betonte *εγω*) das Geheimnis enthüllen wolle, das der Seher unmöglich enthüllen kann. Es handelt sich bei demselben natürlich in erster Linie um das Weib, das dem Seher v. 3 erschien, sodann aber um das Tier, welches dasselbe trägt, und insbesondere darum, was seine 7 Häupter und 10 Hörner bedeuten. — **v. 8.** *το θηριον*) kann unmöglich, wenn nicht die ganze Bildersprache verwirrt werden soll, der Nero redivivus sein, da ja Nero nachher als eines der gefallenen Häupter erscheint, und der letzte Kaiser mit seinen Helfershelfern nach v. 16 die Welthauptstadt zerstört, während das Tier sie hier trägt. Es ist daher ganz wie Kap. 13 das römische Imperium als Kollektivperson, nur hier nach v. 6 speziell in seiner antichristlichen Qualität, da es ja dem Weibe das Blut der Märtyrer zu trinken gegeben hat. In diesem Sinne war es bereits da, als in den Tagen Neros ihr Blut vergossen ward; aber jetzt ist es, obwohl der Prophet es sieht, nicht da, sofern das wiederhergestellte Imperium, obwohl es angestaunt und angebetet wird (13, 3 f.), doch in der Gegenwart diese seine antichristliche Qualität noch nicht zeigt.

ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει· καὶ θαυμασθήσονται
οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα
ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, βλεπόντων
τὸ θηρίον, ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται. 9 ὧδε ὁ νοῦς
ὁ ἔχων σοφίαν. αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσίν, ὅπου ἡ γυνὴ
κάθηται ἐπ' αὐτῶν, 10 καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν· οἱ πέντε
ἔπεσαν,· ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ, ὀλί-
γον αὐτὸν δεῖ μεῖναι. 11 καὶ τὸ θηρίον, ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν,

Ist dies als ein Nichtsein des Tieres gedacht, so ist natürlich das erneute Hervorbrechen derselben in der allgemeinen Christenverfolgung (13, 7) ein Wiederkommen desselben aus dem Abgrund (9, 1), wie es auch 11, 7 nach der Trübsalszeit von 3½ Jahren erwartet wird und dann freilich das sofortige Verderben (*απωλ.*, wie Joh. 17, 12) des Tieres zur Folge hat. Das *εις απωλειαν υπαγει* bildet dem *μελλει αναβ.* gegenüber denselben rätselhaften Gegensatz, wie das *ουκ εστιν* dem *ην* gegenüber. Wie schon jetzt die Erdbewohner über das wiederhergestellte Imperium staunen (13, 3), so wird dann erst recht Staunen sie ergreifen, wenn sein wahres Wesen sich enthüllt, freilich mit Ausnahme der Christen, die nach Kap. 13 von Anfang in dem Tiere das Werkzeug des Satan gesehen haben. Vgl. die Umschreibung der Nichtchristen nach 13, 8, nur mit *ων* statt *ου*, da von jedem der Gemeinten gilt, dass sein Name nicht im Lebensbuch steht. Das *βλεποντων* ist gen. abs. mit zu ergänzendem Subj., wie 1, 15: wenn sie das Tier sehen. Bem., wie das Subj. des abhängigen Satzes in den Hauptsatz als Objekt heraufgenommen ist, wie 13, 16. Das Fut. *παρεσται* kann nicht auf das Dasein dessen gehen, der zugleich nicht ist, sondern nur auf die zukünftige Entwickelung des satanischen (antichristlichen) Charakters des Tieres, die selbst die Erdbewohner in Staunen versetzen wird. — **v. 9.** *ωδε κτλ.*) wie 13, 18. Hier beginnt also erst die zeitgeschichtliche Deutung des Propheten, der dies Verständnis hat. Die scheinbare Doppeldeutung der sieben Häupter markiert nur den Weg, wie der Seher zu der Hauptdeutung gekommen ist. Weil die Siebenzahl der (danielischen) Häupter den sieben Hügeln entspricht, auf denen die Welthauptstadt liegt (zu dem *επ αυτων* nach *οπου* vgl. das *εκει* 12, 6. 14), erkennt derselbe, dass dem römischen Imperium eine Siebenzahl von Königen von Gott bestimmt ist nach **v. 10.** Die 5 gefallenen Häupter sind die Kaiser aus dem Juliergeschlecht: Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, das 6. ist Vespasian, in dem das Imperium wiederhergestellt, das *ο εις* und *ο αλλος* geht deutlich auf ihn und seinen Sohn Titus, der noch nicht gekommen ist und, wenn er gekommen sein wird, nur eine kurze Zeit bleiben kann (*δει*, nach göttlichem Ratschluss, wie 1, 1), da ja das Ende nahe ist. — **v. 11** enthüllt sich erst ganz die apokalyptische Konzeption des Johannes, da in dem zweiten Sohne Vespasians, in Domitian, noch ein

καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν, καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει. 12 *καὶ τὰ δέκα κέρατα, ἃ εἶδες, δέκα βασιλεῖς εἰσίν, οἵτινες βασιλείαν οὔπω ἔλαβον, ἀλλὰ ἐξουσίαν ὡς βασιλεῖς μίαν ὥραν λαμβάνουσιν μετὰ τοῦ θηρίου.* 13 *οὗτοι μίαν γνώμην ἔχουσιν, καὶ τὴν δύναμιν καὶ ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν.* 14 *οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν, καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ*

---

8. im Gesichtskreise des Propheten steht. In diesem ausserhalb der von Gott bestimmten Herrscherreihe stehenden kann er nur die letzte (satanische) Inkarnation des Tieres sehen, in dem sein voller antichristlicher Charakter wieder zur Erscheinung kommt. Nun erst tritt in dem *και αυτος*, scharf markiert, die Identifizierung des Tieres mit einem (ausserhalb seiner sieben Häupter auftretenden) achten *βασιλευς* ein. Da nicht *εις εκ τ. επτα* steht, kann es nicht heissen: er ist einer von den Sieben, sondern nur: er stammt von ihnen ab. Da dies keine genealogische Notiz ist, kommt nicht in Betracht, dass die Sieben nicht derselben Abstammung sind, denn nicht darauf kommt es an, dass er gleicher Abstammung mit ihnen allen ist, sondern, dass seine Abkunft von (einem von) ihnen gewährleistet, dass er den Charakter des *θηριον* trägt, ja dass dieses in ihm personifiziert werden kann. Von ihm gilt also, was v. 8 von dem aus dem Höllenabgrund aufsteigenden Tier gesagt ist, dass es sofort ins Verderben fährt. — **v. 12** folgt nun die Deutung der 10 Hörner, die nach 13, 1. 17, 3 noch ein ungelöstes Rätsel bildeten, nach Dan. 7, 24. Das *οιτινες* (1, 7) motiviert, weshalb sie, obwohl auch Könige, nicht auch durch Häupter (v. 10) symbolisiert sind, dadurch, dass sie noch nicht Königsherrschaft (im Sinne von Joh. 18, 36) empfangen haben, aber eine königgleiche Macht für kurze Zeit (eine Stunde) empfangen mit dem Tiere. Der Prophet denkt, dass in der gegen den siebenten Kaiser ausbrechenden Revolution die Statthalter der Provinzen (bem. die runde Zehnzahl) sich selbständig machen werden. — **v. 13.** So lange dieselben, wie in den Zeiten des Interregnums, sich gegenseitig zerfleischen, bleiben sie machtlos; ihre Bedeutung beginnt erst, wenn sie, durch göttliche Machtwirkung (vgl. v. 17) einerlei Sinnes geworden, ihre Macht und Gewalt dem im 8. Kaiser inkarnierten Tiere übertragen, also unter seiner Führung den Kampf gegen den 7. von Gott bestimmten Herrscher beginnen. — **v. 14** zeigt, wie der spezifische Feind, mit dem diese antichristlichen Mächte den Kampf beginnen, das Lamm ist, das sie durch die letzte grosse Christenverfolgung zu besiegen trachten. Während aber das Tier, das nach 13, 7 mit den Heiligen kämpft, die ihm noch gewährte Zeit von $3^1/_2$ Jahren hindurch sie besiegt, werden diese sofort vom Lamme besiegt (vgl. v. 8. 11), weil es der Herr der Herren (Deut. 10, 17) und der König

πιστοί. 15 *καὶ λέγει μοι· τὰ ὕδατα ἃ εἶδες, οὗ ἡ πόρνη κάθηται, λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι.* 16 *καὶ τὰ δέκα κέρατα, ἃ εἶδες, καὶ τὸ θηρίον, οὗτοι μισήσουσιν τὴν πόρνην, καὶ ἠρημωμένην ποιήσουσιν αὐτὴν καὶ γυμνήν, καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται, καὶ αὐτὴν κατακαύσουσιν ἐν πυρί·* 17 *ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην καὶ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ, ἄχρι τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ.* 18 *καὶ ἡ γυνή, ἣν εἶδες, ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς.*

XVIII, 1 *μετὰ ταῦτα εἶδον ἄλλον ἄγγελον καταβαίνοντα*

---

der Könige ist (2 Makk. 13, 4). Mit ihm verbündet sind die Berufenen und Auserlesenen (im Sinne von Mt. 22, 14), die darum als die treugebliebenen (2, 10) charakterisiert werden. Der Sieg des Lammes ist ihr Sieg; denn um sie von ihren Feinden zu befreien, zieht das Lamm gegen dieselben zu Felde. — **v. 15.** *και λεγει*) nimmt die v. 9 unterbrochene Rede des Engels wieder auf, um die Wasser v. 1 nach Jes. 8, 7. Jerem. 47, 2 auf die verschiedensten Völker zu deuten und so Rom als die Weltherrscherin darzustellen. — **v. 16.** *τ. δεκα κερ.*) Hier erst wird ganz klar, dass die Hörner v. 12 die Provinzialstatthalter sind, die sich gegen den in Rom herrschenden 7. Kaiser empören, aber ihre Macht auf den 8. Kaiser übertragen (v. 13. 17) und, um ihn an die Stelle des 7. zu setzen, gegen Rom ziehen, das, weil es an seinem Kaiser festhält, von ihnen gehasst wird. Sie werden die Stadt zur Wüste machen (vgl. zu v. 3), indem sie die ganze Bevölkerung töten, und aller ihrer Herrlichkeit entblössen, indem sie die Stadt plündern. Der bildliche Ausdruck, wonach sie ihr Fleisch (eig. ihre Fleischteile, vgl. Jak. 5, 3) fressen werden (vgl. Psal. 27, 2. Mich. 3, 2f.), geht im Parallelismus auf die Bevölkerung, wie das zweite Parallelglied auf die geplünderte Stadt, die sie mit Feuer verbrennen werden. — **v. 17** hebt hervor, wie dies ein Gottesgericht über Rom ist, sofern Gott selbst ihnen ins Herz gegeben hat, seinen Rat auszuführen und (zu diesem Behuf) e i n e n Rat zu fassen und ihre Königsherrschaft auf das Tier zu übertragen, bis die Worte Gottes (d. h. die Weissagung vom Gericht über Babel und von der letzten grossen Christenverfolgung) vollendet sind (*τελεσθ.*, wie 15, 8). — **v. 18** deutet nun direkt das Weib auf die grosse Stadt, welche Königsherrschaft über die Könige der Erde hat, d. h. auf die Welthauptstadt Rom.

18, 1. *μετα ταυτα*) nämlich nach dem Gesicht, in welchem der Prophet das Weib in der Wüste sah (17, 1), das ihn der Schalenengel als das zur Wüste gewordene Rom (17, 16. 18) erkennen lehrte, sieht er einen andern Engel vom Himmel herabsteigen. Dass er eine grosse Vollmacht

ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα ἐξουσίαν μεγάλην, καὶ ἡ γῆ ἐφωτίσθη ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ. 2 καὶ ἔκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ λέγων· ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, καὶ ἐγένετο κατοικητήριον δαιμονίων καὶ φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου καὶ φυλακὴ παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου καὶ μεμισημένου, 3 ὅτι ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πέπωκαν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ' αὐτῆς ἐπόρνευσαν, καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρήνους αὐτῆς ἐπλούτησαν. —
4 καὶ ἤκουσα ἄλλην φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· ἐξέλθατε, ὁ λαός μου, ἐξ αὐτῆς, ἵνα μὴ συνκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς, καὶ ἐκ τῶν πληγῶν αὐτῆς ἵνα μὴ λάβητε, 5 ὅτι
ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι ἄχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐμνη-

---

hat, charakterisiert ihn als einen Engel höherer Ordnung, wie der *αγγ. ισχ.* 10, 1, weshalb auch der Glanz der göttlichen Herrlichkeit (vgl. Ezech. 43, 2), in dem er erscheint, so gross ist, dass die ganze Erde davon erleuchtet wird (*εφωτ.*, wie Joh. 1, 9), weil alle ihre Bewohner darauf aufmerksam werden sollen. — **v. 2.** *εκραξεν εν*) wie 14, 15. Was der Prophet den Engel mit starker Stimme verkündigen hört, damit alle Welt es höre, wird also einst, wenn dies Gottesgericht sich vollzogen hat, als eine Botschaft durch alle Lande gehen. Zu *επεσεν επεσεν βαβ. η μεγ.* vgl. 14, 8, nur dass hier mit bezug auf 17, 3. 16 die Schilderung angeschlossen wird, wie die Stadt zur Wüste geworden ist. Als solche ist sie nach Jes. 13, 19—22 eine Wohnstätte von Dämonen geworden und eine *φυλακη* (weil dieselben nur ungern dort ihren Aufenthalt haben nach Mt. 12, 43) jedes unreinen Geistes (vgl. 16, 13) und jedes unreinen und verhassten Vogels, wie sie gern in Trümmern hausen, wobei wohl namentlich Jes. 34, 11. 14 dem Verf. vorschwebt. — **v. 3.** *εκ τ. οινου κτλ.*) wie 14, 8, nur mit dem Plur. bei *τα εθνη*, wie 11, 18. 15, 4. Daran schliesst sich, wie 17, 2, dass die Könige der Erde mit ihr gehurt haben und die Kaufleute der Erde aus der Vollkraft (*δυναμ.*, wie 1, 16) ihrer Üppigkeit (*στρην.*, wie II Reg. 19, 28), zu deren Befriedigung sie die Kostbarkeiten der ganzen Welt bedurfte (vgl. Ezech. 27, 9—25), reich geworden sind. — **v. 4.** *εκ του ουρανου*) Gemeint ist die Stimme Christi, wie 10, 4. 14, 13, welcher den Untergang Roms für ein gerechtes Gottesgericht erklärt und daher sein Volk (vgl. Tit. 2, 14), wie einst aus dem Gericht über Israel (Mt. 24, 16 ff.), aus der dem Verderben geweihten Stadt auszugehen auffordert nach Analogie von Jerem. 51, 45. Zu dem Plural bei dem Kollektiv *λαος* vgl. Joh. 6, 22. 24. 12, 12 f. 18. Blieben sie in der Stadt, so würden sie, freiwillig oder gezwungen, mit teilnehmen an ihren Sünden und Anteil empfangen an den sie treffenden Plagen. Zu dem partitiven *εκ* vgl. dasselbe bei *διδοναι* I Joh. 4, 13. — **v. 5.** *εκολληθησαν*) wie Baruch 1, 20:

μόνευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς. 6 ἀπόδοτε αὐτῇ ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκεν, καὶ διπλώσατε τὰ διπλᾶ κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς· ἐν τῷ ποτηρίῳ ᾧ ἐκέρασεν κεράσατε αὐτῇ διπλοῦν· 7 ὅσα ἐδόξασεν ἑαυτὴν καὶ ἐστρηνίασεν, τοσοῦτον δότε αὐτῇ βασανισμὸν καὶ πένθος. ὅτι ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς λέγει, ὅτι κάθημαι βασίλισσα, καὶ χήρα οὐκ εἰμί, καὶ πένθος οὐ μὴ ἴδω, 8 διὰ τοῦτο ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἥξουσιν αἱ πληγαὶ αὐτῆς, θάνατος καὶ πένθος καὶ λιμός, καὶ ἐν πυρὶ κατακαυθήσεται, ὅτι ἰσχυρὸς κύριος ὁ θεὸς ὁ κρίνας αὐτήν.

9 καὶ κλαύσουσιν καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὴν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, οἱ μετ' αὐτῆς πορνεύσαντες καὶ στρηνιάσαντες, ὅταν βλέπωσιν τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς, 10 ἀπὸ μακρόθεν ἑστηκότες διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς, λέγοντες·

---

zusammengeballt sind ihre Sünden zu einem Haufen, der bis zum Himmel reicht (vgl. Esr. 9, 6), und Gott hat gedacht (vgl. 16, 19) ihrer Ungerechtigkeiten. — **v. 6.** **αποδοτε**) fordert die Strafvollstrecker Gottes (17, 17) auf, ihr zu vergelten nach dem Schema der Äquivalenz (wie Jerem. 50, 15), zu deren Ausdruck, was sie an andern gethan, ebenfalls als ein **αποδιδ.** bezeichnet wird. Doch wird hier das Strafmass verdoppelt, was dadurch noch im Ausdruck verstärkt wird, dass an Stelle des **αποδοτε** das **διπλωσατε** tritt: verdoppelt ihr das Doppelte (an Strafe) nach ihren Werken, was dann bildlich so ausgedrückt wird: in den Becher, den sie gemischt hat (durch ihre Sünden), mischt ihr ein Doppeltes (an Strafe). — **v. 7** malt in andrer Form die über sie kommende Vergeltung: wieviel sie sich selbst verherrlicht und Üppigkeit getrieben hat (**εστρην.**, Verb. zu **στρηνος** v. 3), soviel gebt ihr Qual und Jammer. Ihr Selbstruhm wird geschildert in Anlehnung an Jes. 47, 7f.: weil sie spricht in ihrem Herzen: ich sitze da als eine Königin, und eine Witwe bin ich nicht, und Jammer werde ich niemals sehen. — **v. 8.** **δια τουτο**) geht auf **οτι** zurück: darum werden kommen an einem Tage (vgl. Jes. 47, 9) ihre Plagen (v. 4): Tod und Jammer und Hungersnot. Zu **εν πυρι καταχ.** vgl. 17, 16, zu **ισχυρος** Jerem. 50, 34: stark und daher mächtig genug, sein Gericht auszuführen, ist Gott, der ihr das Urteil gesprochen hat.

v. 9 beginnt die Schilderung von der Wirkung der Katastrophe auf die Erdbewohner in prophetischer Rede. Zu der Klage der Könige vgl. Ezech. 26, 16f., zu **κοψ. επ αυτην** 1, 7. Hier tritt zu dem **μετ αυτ. πορν.** (v. 3) das **στρηνιασ.** (v. 7), so dass auch hier die Stadt sie nicht nur zur Abgötterei, sondern auch zu üppigem (schwelgerischem) Leben verführt hat (vgl. zu 17, 4). — **v. 10.** **απο μακροθεν**) eine besonders bei Mc. (vgl. 5, 6) häufige Abundanz; sie stehen von fern aus Furcht (**δια τ. φοβ.**, wie Joh. 7, 13. 19, 38. 20, 19), von ihrer Qual mitergriffen zu werden, und rufen

οὐαὶ οὐαί, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, Βαβυλὼν ἡ πόλις ἡ ἰσχυρά, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἦλθεν ἡ κρίσις σου. — 11 *καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ' αὐτήν, ὅτι τὸν γόμον αὐτῶν οὐδεὶς ἀγοράζει οὐκέτι,* 12 *γόμον χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθου τιμίου καὶ μαργαριτῶν καὶ βυσσίνου καὶ πορφύρας καὶ σιρικοῦ καὶ κοκκίνου, καὶ πᾶν ξύλον θύϊνον καὶ πᾶν σκεῦος ἐλεφάντινον καὶ πᾶν σκεῦος ἐκ ξύλου τιμιωτάτου καὶ χαλκοῦ καὶ σιδήρου καὶ μαρμάρου,* 13 *καὶ κιννάμωμον καὶ ἄμωμον καὶ θυμιάματα καὶ μύρον καὶ λίβανον καὶ οἶνον καὶ ἔλαιον καὶ σεμίδαλιν καὶ σῖτον καὶ κτήνη καὶ πρόβατα, καὶ ἵππων καὶ ῥεδῶν καὶ σωμάτων, καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων.* [14 *καὶ ἡ ὀπώρα σου τῆς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ, καὶ πάντα τὰ λιπαρὰ καὶ τὰ λαμπρὰ ἀπώλετο ἀπὸ σοῦ, καὶ οὐκέτι αὐτὰ οὐ μὴ εὑρή-*

---

das Wehe über die grosse Stadt (17, 18), die hier zugleich als die starke bezeichnet wird, um im schärfsten Kontrast damit hervorzuheben, wie in einer Stunde (bem. das im Evang. etwa 25 mal vorkommende *ωρα*) ihr Gericht sie ereilt hat. — **v. 11** folgen auf die Könige die Kaufleute der Erde, wie v. 3; doch vgl. auch Ezech. 27, 36. Statt des Fut. v. 9 tritt das Präsens ein, das sie lebendig in ihrer Trauerklage vergegenwärtigt, und statt des *κοψονται* das *πενθουσιν επ αυτην*: weil ihre Schiffsladung (Act. 21, 3) niemand mehr kauft. Die Welthauptstadt allein hat so viel gekauft, dass es ohne sie gar keinen Markt mehr zu geben scheint. — **v. 12** zählt den Inhalt der Schiffsladung im Gen. auf. Zu dem Gold, womit das Weib 17, 4 geschmückt war, tritt das Silber, zu Purpur und Scharlach feinste Leinen- (*βυσσ.*, wie Lc. 16, 19) und Seidenstoffe. Dann folgt statt des von *γομον* abhängigen Gen. der damit parallele Acc.: jede Art von wohlriechendem Cedernholz und jede Art von Elfenbeingerät und jegliches Gerät aus kostbarstem Holz, Erz, Eisen und Marmor. — **v. 13** folgen Zimmet und Haarsalbe, Rauchwerk (5, 8. 8, 3f.), Salböl (Joh. 12, 3. 5) und Weihrauch (Mt. 2, 11), Wein und Öl (vgl. 6, 6), feinstes Weizenmehl und Weizen, Lastvieh und Schafe. Mit *κ. ιππων* kehrt der von *γομον* abhängige Genit. zurück, um zu bezeichnen, dass Pferde und Wagen mit ihrer Bemannung (*σωματα*) hier nur als Schiffslast in Betracht kommen, während die *ψυχ. ανθρ.* (Ezech. 27, 13), d. h. die Sklaven wieder im Acc. stehen, da sie doch nicht als blosse Schiffslast bezeichnet werden konnten. — **v. 14** unterbricht so offenbar den Zusammenhang, dass er nur durch eine alte Transposition hierher gekommen sein kann. — *σου*) gehört nach der Wortstellung zu *τ. επιθ.*, das dann seinerseits durch *τ. ψυχης* näher bestimmt wird: das Obst, daran du deine Seelenlust hattest, ist von dir gewichen, und alles Fette (*λιπαρ.*, wie Jes. 30, 23, wohl von Leckerbissen aller Art) und Glänzende ist zu Grunde gegangen von dir hinweg (*απωλ.*

σουσιν.] 15 οἱ ἔμποροι τούτων, οἱ πλουτήσαντες ἀπ' αὐτῆς, ἀπὸ μακρόθεν στήσονται διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς κλαίοντες καὶ πενθοῦντες, 16 λέγοντες· οὐαὶ οὐαί, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἡ περιβεβλημένη βύσσινον καὶ πορφυροῦν καὶ κόκκινον καὶ κεχρυσωμένη ἐν χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἠρημώθη ὁ τοσοῦτος πλοῦτος. — 17 καὶ πᾶς κυβερνήτης καὶ πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων καὶ ναῦται καὶ ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται, ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν 18 καὶ ἔκραζον βλέποντες τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς, λέγοντες· τίς ὁμοία τῇ πόλει τῇ μεγάλῃ; 19 καὶ ἔβαλον χοῦν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, καὶ ἔκραζον κλαίοντες καὶ πενθοῦντες, λέγοντες· οὐαὶ οὐαί, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἐν ᾗ ἐπλούτησαν πάντες οἱ ἔχοντες τὰ πλοῖα ἐν τῇ θαλάσσῃ ἐκ τῆς τιμιότητος αὐτῆς, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἠρημώθη. 20 εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ, οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ

απο, wie Psal. 142, 5), und nicht mehr wird man es je in dir finden (*ευρησ.* impersonell, wie 12, 6). — **v. 15.** *οι εμπ. τουτων*) kann nur auf die v. 12f. aufgezählten Gegenstände gehen und schliesst daher v. 14 unbedingt aus. Das *απο μακροθεν κτλ.* kehrt im Parallelismus zu v. 10 zurück. — **v. 16.** *η περιβεβλ. κτλ.*) vgl. 17, 4, weil die Kostbarkeiten, womit sie geschmückt, zu denen gehören, über deren mangelnden Absatz die Kaufleute v. 11f. klagten. Zu dem *κεχρυσ. κτλ.* vgl. 17, 4, nur dass es hier mit dem hebraistischen *εν* verbunden wird, zu *μια ωρα* v. 10, zu *ηρημωθη* 17, 16: verwüstet ward der so grosse Reichtum. — **v. 17.** *και πας κυβερνητης κτλ.*) nach Ezech. 27, 27ff. Zu den Steuerleuten (Act. 27, 11) treten alle, welche nach bestimmten Hafenplätzen fahren (vgl. Act. 27, 2), alle Schiffsleute überhaupt (*ναυτ.*, wie Act. 27, 27) und wieviel irgend auf dem Meer ihr Gewerbe treiben, wozu auch die Fischer gehören. In dem *εστησαν* geht die bisherige Darstellungsform im Fut. v. 9. 15 über in die Schilderung dessen, was infolge des Untergangs der Stadt geschah (vgl. 11, 11). — **v. 18.** *και εκραζον*) Das Imperf. entspricht der intendierten Schilderung, für die das *εστησαν* nur die Unterlage bildet. Wie sie den Rauch ihres Brandes erblicken (v. 9), rufen sie: wer ist der grossen Stadt gleich? In dem an 13, 4 erinnernden Ausruf liegt eine bittre Ironie, sofern auch in dem Schicksal, das diese grosse Stadt trifft, niemand ihr gleich ist. — **v. 19.** *εβαλον*) sie warfen zum Zeichen ihrer Trauer Staub auf ihre Häupter (vgl. Ezech. 27, 30). Mit dem *εκραζον* kehrt die Rede zur Schilderung zurück. In der grossen Stadt wurden reich, die die Schiffe auf dem Meere haben, aus (*πλ. εκ*, wie v. 3) ihrer Kostbarkeit, sofern der v. 12f. geschilderte Reichtum dorthin verschifft und dort teuer verkauft wurde. Bem. den tragischen Abschluss, wie v. 16. — **v. 20** beschliesst diese Schilderung mit dem Ausdruck des entgegengesetzten Ge-

ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται, ὅτι ἔκρινεν ὁ θεὸς τὸ κρίμα ὑμῶν ἐξ αὐτῆς.

21 καὶ ἦρεν εἷς ἄγγελος ἰσχυρὸς λίθον ὡς μυλικὸν μέγαν, καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν θάλασσαν, λέγων· οὕτως ὁρμήματι βληθήσεται Βαβυλὼν ἡ μεγάλη πόλις, καὶ οὐ μὴ εὑρεθῇ ἔτι.
22 καὶ φωνὴ κιθαρῳδῶν καὶ μουσικῶν καὶ αὐλητῶν καὶ σαλπιστῶν οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ πᾶς τεχνίτης πάσης τέχνης οὐ μὴ εὑρεθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ μύλου οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι,
23 καὶ φῶς λύχνου οὐ μὴ φάνῃ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, [v. 14], ὅτι ἔμποροί σου ἦσαν οἱ μεγιστᾶνες τῆς γῆς, ὅτι ἐν τῇ φαρμακίᾳ σου ἐπλανή-

---

fühls, welches die Katastrophe im Himmel und bei den Gläubigen hervorruft. Beim Himmel ist, wie 12, 12, an seine Bewohner gedacht. Zu den Heiligen, d. h. den Christen überhaupt, treten mit *και* (vgl. 1, 7: und insbesondere) die Apostel und Propheten, die nach 16, 6. 17, 6 am meisten von ihrer Blutgier gelitten haben. Sie jubeln, weil Gott das um ihretwillen ergangene Gericht (17, 1) an ihr vollzogen hat. Das *κρινειν* ist mit *εκ* konstruiert (vgl. Psal. 119, 84), wie sonst *εκδικειν*.

v. 21. *εις αγγ. ισχ.*) Seine Stärke war so gross, dass einer genügte, um den Stein, der so schwer war, wie ein grosser Mühlstein (*μυλ.* scil. *λιθον*), zu heben. Die an Jerem. 51, 63 f. erinnernde symb. Handlung stellt nochmals den plötzlichen und vernichtenden Schlag dar, der Rom trifft. — *ορμηματι*) vgl. I Makk. 4, 8: so wird im plötzlichen Ansturm niedergeworfen Babylon, die grosse Stadt, und sie wird nie mehr gefunden werden, weil sie gänzlich vernichtet ist, was **v. 22** nach Ezech. 26, 13 weiter ausgeführt wird: und kein Laut von Zitherspielern und Musikern, von Flötenspielern und Posaunenbläsern, d. h. kein festlich froher Ton soll ferner in dir gehört werden; und jeder Künstler, von welcher Art von Kunst es sei, soll nicht mehr in dir gefunden werden, weil nichts, was zum Schmuck des Lebens gehört, in ihr mehr seine Stätte findet. Aber auch das Geräusch des alltäglichen Lebens (vgl. den Laut der Mühle Jerem. 25, 10 im Urtext) verstummt. — **v. 23.** *και φως λυχνου κτλ.*) Nachbildung von Jerem. 25, 10: das Licht der Lampe scheint in dir niemals mehr, und die Stimme des Bräutigams und der Braut (der Ausdruck der höchsten Lebensfreude) wird nie wieder in dir gehört werden. Nur hinter diesen Worten kann v. 14 gestanden haben; er muss früh ausgefallen und, statt vor *οτι εμποροι σου*, vor *οι εμποροι τουτων* fälschlich restituiert sein. — *οι εμποροι σου κτλ.*) nach Jes. 23, 8: denn deine Kaufleute waren die Magnaten (6, 15) der Erde, weil sie durch den Handel, den sie mit ihr trieben, zu fürstlichem Reichtum gelangt waren. Das zweite *οτι* nimmt das erste auf: weil durch deine Zauberei (9, 21), hier

θησαν πάντα τὰ ἔθνη, 24 *καὶ ἐν αὐτῇ αἷμα προφητῶν καὶ ἁγίων εὑρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς.*

XIX, 1 *μετὰ ταῦτα ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, λεγόντων· ἀλληλούϊα, ἡ σωτηρία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, 2 *ὅτι ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις αὐτοῦ, ὅτι ἔκρινεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην, ἥτις ἔφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς, καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς.* 3 *καὶ δεύτερον εἴρηκαν·*

---

im Sinne von Verführungskünsten, alle Heiden verführt sind (*πλαν.*, wie Joh. 7, 47). — **v. 24** nennt schliesslich die Hauptschuld, die Babel nach 17, 6 auf sich geladen hat, sofern noch von dem *οτι* v. 23 abhängig gesagt wird, dass in ihr Blut von Propheten und Heiligen gefunden ward. Hier stehen die Propheten voran, weil es sich nur um den Frevel handelt, der an den Gottgesandten schlechthin verübt ward. Das *παντων τ. εσφαγμ. επι τ. γης* ist hinzugefügt nach dem Grundsatz Mt. 23, 35, sofern auf dem Höhepunkt des Frevels zugleich alles je vorher vergossene Blut gerächt wird.

19, 1—10. — *μετα ταυτα*) leitet die Feier der Katastrophe im Himmel ein, die den Abschluss des Gesichtes bildet. Noch einmal erhellt daraus, wie den Hauptinhalt desselben der Untergang Roms als die letzte der sieben Plagen bildet, die zugleich der Anfang des Endes ist. Der Seher hört laute Stimmen erschallen, er weiss nicht, von wem sie herrühren, er kann sie nur ihrer Stärke nach beschreiben, es ist, wie wenn eine grosse Menge im Himmel laut wird. Das *λεγοντων* ist ad syn. auf *οχλου* bezogen, wie Joh. 12, 12, aber zugleich dieselbe missbräuchliche Attraktion, wie 4, 1, da er ja nicht eine Volksmenge, sondern die Stimme reden hört. Zum Halleluja vgl. Psal. 104, 1. 105, 1. Wie nach der ersten Besiegung des Satan durch den Messias (12, 10), so wird jetzt, wo mit dem Sturz der Welthauptstadt das Signal gegeben ist zum letzten Siege über seine Werkzeuge, gepriesen, dass die Errettung der Gläubigen unsers Gottes ist, so dass er sie jeden Augenblick herbeiführen kann, sowie seine Herrlichkeit und Macht, die bisher durch den Glanz und die Machtübung seiner Feinde verdunkelt und geschmälert schien. — **v. 2.** *οτι αληθιναι κτλ.*) vgl. 16, 7 und zu dem parallelen *οτι* 18, 23. Das letzte dieser in den sieben Zornschalen geschilderten Gerichte ist eben das Gericht über die grosse Hure (17, 1), welches das motivierende *ητις* (1, 7) wieder, wie 18, 23 f., darauf zurückführt, dass sie die Erde verderbte (in sittlichem Sinne, vgl. Jerem. 51, 25) durch ihre Götzendienerei, und dass das Blut der Gottesknechte (im allgemeinen, wie im speziellen Sinn) von ihrer Hand gefordert werden musste. Zum Ausdruck vgl. II Reg. 9, 7. — **v. 3.** *ειρηκαν*) vgl. 7, 14. Der Plur. geht ad syn. auf die Sänger, deren Stimme Joh. v. 1 ver-

ἀλληλούϊα, καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 4 καὶ ἔπεσαν οἱ πρεσβύτεροι οἱ εἴκοσι τέσσαρες καὶ τὰ τέσσερα ζῶα, καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ, λέγοντες· ἀμὴν ἀλληλούϊα. 5 καὶ φωνὴ ἀπὸ τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν λέγουσα· αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν, πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ καὶ οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι.
6 καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καὶ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν, λέγοντες· ἀλληλούϊα, ὅτι ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ. 7 χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν, καὶ δώσομεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν

---

nahm, und ihr zweites Halleluja bildet gleichsam die Antistrophe zum ersten. Daher knüpft das *και* auch an die Begründung des ersten an. — *ο καπνος αυτης*) wie 18, 9. 18, daher ist das *αναβαινει κτλ.* nicht Parallele von 14, 11, sondern Ausdruck für die Unwiderruflichkeit des Untergangs nach Jes. 34, 10. — **v. 4.** Ganz wie 11, 16 (im Abschluss des 3. Gesichts) wird der Lobgesang der himmlischen Stimmen durch die 24 Ältesten aufgenommen, denen sich hier, wie 5, 8, die 4 Lebewesen zugesellen. Indem sie den auf dem Thron Sitzenden anbeten, versiegeln sie den Lobgesang durch das Amen, Halleluja aus Psal. 106, 48. — **v. 5.** Die Stimme vom Throne her kann nur die Stimme Christi sein, der auch 3, 12 Gott als seinen Gott anredet, vgl. Joh. 20, 17. Das *αινειτε τω θ.*, wie Jerem. 20, 13, ist wohl als Übersetzung des *αλληλουια* (vgl. I Chron. 16, 36) gedacht und richtet sich zunächst an alle Gottesknechte (im engeren Sinne), wie Psal. 134, 1, im Himmel und auf Erden, und dann an alle Gottesfürchtigen auf Erden, gross und klein (vgl. 11, 18. 13, 16). — **v. 6** bringt die Antwort auf diese Aufforderung, die, da die nach v. 2 gepriesene Gottesthat zunächst nur im Himmel offenbar ist, natürlich nur von den Gottesknechten im Himmel ausgehen kann. Aber der Prophet weiss wieder, wie v. 1, nicht, von wem sie ausgeht, sondern hört sie nur erschallen, wie eine Stimme einer grossen Menge (v. 1) und eine Stimme vieler Wasser und starker Donner (vgl. 14, 2). Das *λεγοντες* ist ganz strukturlos, wie 11, 1. Das dem *αιν. τ. θ.* v. 5 entsprechende Halleluja wird hier, wie 11, 17, dadurch begründet, dass der allmächtige Gott nach dem Sturz der Welthauptstadt, in dem von vorn herein der Sieg über alle Gottesfeinde als entschieden angesehen wird, seine alleinige Herrschaft angetreten hat. Damit aber ist die letzte Vollendung gekommen, zu der auch dies Gesicht an seinem Ende führt, wenn sie auch erst im Himmel gefeiert wird. — **v. 7.** *χαιρ. κ. αγαλλ.*) wie Mt. 5, 12. Das *και δωσομεν* bezeichnet, was sie auf Grund dieser jubelnden Freude thun wollen, nämlich Gott die Ehre geben (4, 9), der durch seine Gerichtsthat der seligen Endvollendung Bahn gemacht hat. Dieselbe erscheint hier, wie Mt. 22, 2, als die Hochzeit, d. h. die volle Vereinigung des Messias mit seiner Gemeinde. Wo und wie die-

ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν, 8 καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν. τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν. 9 καὶ λέγει μοι· γράψον· μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι. καὶ λέγει μοι· οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσίν. 10 καὶ ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ. καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσ-

---

selbe sich vollzieht, wird erst im letzten Gesicht enthüllt werden. Aber schon hier erhellt, dass es eine Gemeinde auf Erden giebt, die, wie einst Israel das Weib Jehovas war, das Weib des Messias (η γυνη, wie Mt. 1, 20 nach Gen. 29, 21. Deut. 22, 24 von der zum Weibe bestimmten verlobten Braut) ist und sich zur vollen Vereinigung mit ihm bereitet hat, weil sie in den letzten Kämpfen mit den Gottesfeinden ihm die Treue bewahrte. — **v. 8.** ινα περιβαληται) vgl. Joh. 5, 36. Das Objekt ist zugleich Subj. des Hauptsatzes. Das glänzend reine Byssusgewand, das ihr gegeben wird, ist, wie 3, 4 f. (vgl. auch 4, 4), die göttliche Anerkennung ihrer Gerechtigkeit, durch die sie zur Hochzeit geschmückt wird. So wird es (vgl. 5, 8) von dem Seher selbst gedeutet. Dann aber können die δικαιωματα der Heiligen (anders als 15, 4, wo sie ja von Gott ausgesagt werden) nur im Sinne von Röm. 5, 16. 18 die Rechtssprüche sein, durch welche Gott die Rechtthaten der Heiligen anerkennt, ihre Rechtfertigung. — **v. 9.** και λεγει μοι) ad syn. auf den bezogen, von dem das weisse Kleid gegeben wird, vgl. 11, 1. Dass es ein Engel ist, erhellt erst aus dem Folgenden. Hier kommt es nur auf den Befehl zum Schreiben an, der, wie 14, 13, vor einer Seligpreisung gegeben wird. Die zum Hochzeitsmahl des Lammes Berufenen sind die gerechtfertigten Glieder der Gemeinde, die als Ganzes v. 7 seine Braut war (vgl. die κυρια und ihre Kinder in II Joh.). — και λεγει μοι) von dem Befehl gesondert, weil es sich darum handelt, die Worte, die er schreiben soll, als die wahrhaftigen (wirklichen) Gottesworte zu bezeugen (οι αληθινοι, vgl. Joh. 4, 37), sofern Gott selbst dem Engel die Worte der Seligpreisung in den Mund gelegt hat. — **v. 10.** Da bisher alle Aufforderungen zum Schreiben (vgl. noch 14, 13) von Christo ausgingen, und diese Bezeugung eines Gotteswortes erst recht eine μαρτυρια ιησου zu sein schien, will der Prophet den zu ihm Redenden, weil er ihn für Christus hält, anbeten. Zu ορα μη erg. ποιησης: siehe zu, dass du es nicht thuest, vgl. Mt. 8, 4. Der Engel, als welcher sich der Redende zu erkennen giebt, ist nur der Mitknecht des Propheten und seiner Brüder, die, wie alle wahren Gottesknechte, das Zeugnis Jesu haben (vgl. 6, 9. 12, 17). Auch die Seligpreisung, die er den Propheten schreiben hiess (v. 9), stammt ja aus dem Zeugnis Jesu, der selbst (in dem Gleichnis Mt. 22) die Berufung zum Hochzeitsmahl des Sohnes als die höchste Selig-

κύνησον. ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.

---

11 *Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον. καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν πιστὸς καλούμενος καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ.* 12 *οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ φλὸξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα*

---

keit dargestellt hat, und seine Worte sind alle wahrhafte (wirkliche) Gottesworte (vgl. Joh. 3, 34). — *η γαρ μαρτ. κτλ.*) Auch wenn Johannes im prophetischen Geiste einen Engel reden hört, ist es doch nur das Zeugnis Jesu, das der Geist der Prophetie ihm durch denselben vermittelt in Befehl und Aussage (vgl. die beiden *λεγει μοι* v. 9); der Engel als solcher wird dadurch nichts Höheres als ein Knecht Gottes und Christi. Daher das *γαρ*.

---

v. 11 beginnt das 6. Gesicht (19, 11 — 20, 15) von der Wiederkunft Christi und dem tausendjährigen Reich. — *τον ουρα ν. ηνεωγμ.*) wie 4, 1 (vgl. 11, 19. 15, 5), zeigt ohne Zweifel, dass hier ein neues Gesicht beginnt. Dass der Reiter auf weissem Ross der zum letzten Kampf und Sieg wiederkehrende Christus ist, erhellt aus 6, 2, woran hier wieder angeknüpft wird. Wie dort, folgt auch hier mit *και ο καθημ. επ αυτον* eine Näherbestimmung, bei der einfach *εστι* zu ergänzen. Er ist einer, der treu und wahrhaft heisst. Wie er verheissen in dem Gesicht, in welchem er selbst die Siegel des Zukunftsbuches löste, so kommt er jetzt endlich wirklich zu seinem grossen Siege und erweist sich als treu und wahrhaft; denn *αληθινος* kann hier, wo es nur auf die Person als solche bezogen wird, nur: wahrhaft sein, vgl. II Sam. 7, 28. Psal. 86, 15. Die Partizipialkonstr. löst sich wieder, genau wie 6, 2, auf, um noch einen Zug hinzuzufügen: wie er treu ist, so ist er auch gerecht (vgl. I Joh. 1, 9); denn er richtet nach Jes. 11, 4 in Gerechtigkeit, und darin besteht (*και*, wie 3, 3. 19. 4, 11) sein Kriegen. Von vornherein wird angedeutet, dass es nur das Gericht des wiederkehrenden Christus ist, das unter dem ATlichen Typus einer Schlacht, in der die Gottesfeinde besiegt werden, dargestellt wird. — v. 12 zeigt, dass er dazu auch mit göttlicher Allwissenheit und Allmacht ausgerüstet. In absichtsvoller Steigerung von 1, 14 sind seine Augen nicht nur wie eine Feuerflamme, sondern selbst eine Feuerflamme, die alles Gottwidrige, was sie sieht, zugleich verzehrt, und die vielen Diademe auf seinem Haupte bezeichnen ihn als den König der Könige, als der er nach 17, 14 alle Könige der Erde besiegen sollte. Bem. wie der Acc. nach *επι* noch von dem *ειδον—ιδου* determiniert ist

πολλά, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός.
13 *καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι, καὶ κέκληται*
τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. 14 *καὶ τὰ στρατεύματα*
τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυ-
μένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν. 15 *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ*
ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη. καὶ
αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν
ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντο-
κράτορος. 16 *καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν*

(4, 2), und wie das *εχων* anakoluthisch an *αυτου* anknüpft, um den Partizipialsatz selbständiger hervortreten zu lassen (vgl. Joh. 1, 14). Der Name, der wohl auf seiner Stirne geschrieben gedacht ist, ist der neue Name, den der in seiner Herrlichkeit wiederkehrende Christus trägt (3, 12). Ihn kennt noch keiner, als er selbst, weil er eben die Herrlichkeit bezeichnet, die erst in und mit seiner Wiederkunft offenbar werden kann. — **v. 13.** In Anlehnung an Jes. 63, 1 ff. erscheint er mit einem Gewande bekleidet, das in Blut (dat. instr. statt *εν*, wie Joh. 21, 8) getaucht (*βεβ.*, wie Joh. 13, 26), weil er schon in früheren Gerichten seinen Feinden blutige Niederlagen bereitet hat. Erst am Schlusse der Schilderung wird sein Name genannt, der ihn als den Vollstrecker des göttlichen Gerichtsratschlusses bezeichnet, welchen das Wort Gottes verkündigt hat. Wir sehen hier in den Ursprung des johanneischen Logosnamens hinein (Joh. 1, 1. I Joh. 1, 1); denn als was er hier erscheint, das personifizierte Wort Gottes, das seinen Ratschluss offenbart, indem er ihn vollstreckt, das ist er nach späterer Erkenntnis des Apostels von Ewigkeit her gewesen, der Offenbarer Gottes. **v. 14.** *τα στρατ. τα εν τ. ουρ.*) sind die himmlischen Heerscharen (Lc. 2, 13), in deren Begleitung er nach Mt. 25, 31 wiederkehrt. Auch sie erscheinen auf weissen Rossen als Sieger und angethan (bem. die constr. ad syn., da die Heerscharen ja aus Engeln bestehen) mit reinen weissen Byssusgewändern, weil ihnen von Natur die fleckenlose Gerechtigkeit eignet, welche den Gläubigen erst im Gericht zuerkannt wird (v. 8). — **v. 15.** *ρομφ. οξεια*) wie 1, 16, doch deutet dies Symbol der schonungslosen Schärfe, mit welcher sein Richterspruch die Gottesfeinde trifft, hier aufs klarste an, dass die grosse Entscheidungsschlacht, zu der er auszieht, nur nach ATlichem Typus das Bild des Gerichts ist, das sein Urteilsspruch vollstreckt, um nach Jes. 11, 4 damit die Heiden niederzuschlagen. So wird sich die Weissagung Psal. 2, 9 erfüllen (vgl. 2, 27. 12, 5), und dass sein Gericht nur die Ausführung des göttlichen Zorngerichts ist, zeigt die Rückkehr zu dem Bilde 14, 19 f., wonach er die Kelter des Glutweins (14, 10. 16, 19) des Gerichtszorns des allmächtigen Gottes tritt. — **v. 16.** *και επι τον μηρον*) und zwar (vgl. 11, 18) an der Hüfte, wo er bei dem zu Pferde Sitzenden und an dem Seher Vorübersprengenden diesem am

αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.

17 *καὶ εἶδον ἕνα ἄγγελον ἑστῶτα ἐν τῷ ἡλίῳ· καὶ ἔκραξεν ἐν φωνῇ μεγάλῃ, λέγων πᾶσιν τοῖς ὀρνέοις τοῖς πετομένοις ἐν μεσουρανήματι· δεῦτε συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ,* 18 *ἵνα φάγητε σάρκας βασιλέων καὶ σάρκας χιλιάρχων καὶ σάρκας ἰσχυρῶν, καὶ σάρκας ἵππων καὶ τῶν καθημένων ἐπ' αὐτῶν, καὶ σάρκας πάντων ἐλευθέρων τε καὶ δούλων καὶ μικρῶν καὶ μεγάλων.* 19 *καὶ εἶδον τὸ θηρίον καὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ τὰ στρατεύματα αὐτοῦ συνηγμένα ποιῆσαι τὸν πόλεμον μετὰ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου καὶ μετὰ τοῦ στρατεύματος αὐτοῦ.* 20 *καὶ ἐπιάσθη τὸ θηρίον, καὶ μετ' αὐ-*

---

leichtesten in die Augen fällt. Zu dem Namen selbst, der schon durch die Diademe v. 12 angedeutet, vgl. 17, 14. Er bezeichnet die Würdestellung des Reiters, wie der Name v. 13 seine Bestimmung und der Name v. 11 die Herrlichkeit des Wiederkehrenden.

v. 17. *ενα αγγ.*) Im Gegensatz zu den Engelscharen v. 14 hat dieser eine Engel den speziellen Beruf, die Vögel zum grossen Leichenschmause zusammenzurufen (vgl. Ezech. 39, 17 ff.). Der Prophet kehrt also zu dem Bilde von der grossen Entscheidungsschlacht zurück. Der Engel steht in der Sonne, die ihn zugleich als Gottesboten mit himmlischer Herrlichkeit umkleidet, weil er von dort aus am besten den im Zenith fliegenden Vögeln (vgl. 8, 13) zurufen kann (*εκρ. εν*, wie 18, 2). Zu *δευτε* vgl. Joh. 4, 29. 21, 12, zu *συναχθ.* Joh. 18, 2. Das grosse Mahl, das Gott ihnen bereitet, schildert **v. 18,** indem sie dabei das Fleisch (*τ. σαρκας*, wie 17, 16) der in der grossen Schlacht Gefallenen fressen. Mit den Königen werden die *χιλιαρχοι* (Joh. 18, 12) und *ισχυροι* verbunden, wie 6, 15, und mit dem Fleisch der Pferde das der Reiter in ihrem Gefolge. Auch die Freien und die Sklaven (6, 15), die Grossen und die Kleinen (v. 5) distribuieren nur die Menschen alle, die mit den Gottesfeinden im Bunde stehen und mit ihnen zu Grunde gehen. Erst nachdem durch diese Botschaft der Ausgang des Kampfes sicher gestellt, erscheinen nun die Gegner des Messias und seiner Heerscharen. — **v. 19.** *κ. τους βασιλ. τ. γης*) nämlich die 16, 14. 16 zu diesem Kampf Versammelten; denn die *βασιλ.* 17, 12 haben ja ihre kurze *βασιλεια* an das Tier abgegeben. Nur aus dieser Rückbeziehung erklärt sich auch der Art. vor *πολεμον*, der auf den längst geplanten grossen Entscheidungskampf hindeutet. Zu *ποιησαι πολ.* vgl. 12, 17. 13, 7. — **v. 20.** *επιασθη*) vgl. Joh. 7, 30. 32. 44. 10, 39. Der Andeutung v. 15 entsprechend kommt es zu einer eigentlichen Schlacht nicht, mit dem Erscheinen des Messias ist der Sieg entschieden, und nun wird nicht nur das (in dem 8. Herrscher personifizierte, vgl. 17, 11) Tier ergriffen, sondern auch mit ihm das andre Tier (13, 11), das, wie 16, 13, ebenfalls

τοῦ ὁ ψευδοπροφήτης ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐπλάνησεν τοὺς λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ· ζῶντες ἐβλήθησαν οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης ἐν θείῳ. 21 καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου, τῇ ἐξελθούσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ πάντα τὰ ὄρνεα ἐχορτάσθησαν ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν. XX, 1 καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου καὶ ἅλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ. 2 καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς ἐστιν διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη, 3 καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσ-

als der Pseudoprophet personifiziert und als solcher charakterisiert wird durch die Wunder, die er als sein Wegbereiter vor ihm her (ενωπ. αυτ. wie 13, 12) that (13, 13) und durch welche er irre führte (13, 14) die, welche das Malzeichen des Tieres annahmen (13, 16) und sein Bild anbeteten (13, 15). So wenig hieraus folgt, dass schon das erste Tier Kap. 13 eine Einzelperson ist, so wenig erhellt, dass dort unter dem zweiten Tier eine Einzelperson zu verstehen ist. Das heidnische Pseudoprophetentum, das dem wiederhergestellten Imperium den Weg bahnt, begleitet dasselbe natürlich bis zu seiner höchsten antichristlichen Personifikation in dem letzten Kaiser und geht mit diesem unter. Bem. das höchst eindrucksvolle Asyndeton in dem ζωντες: lebendig wurden die beiden in den Feuersee geworfen, der in Schwefel brennt, d. h. in die Hölle. Die missbräuchliche constr. ad syn. in της καιομενης erklärt sich genau wie 14, 19, weil dem Verf. bei του πυρος sich die Vorstellung des brennenden Sees unterschiebt, und er daher das Fem. setzt. — **v. 21.** οι λοιποι) Die übrigen sind nach v. 18 die Könige und die Machthaber der Erde sowie alle Tieranbeter unter den Menschen, die mit dem Tiere zum letzten Kampfe ausgezogen sind, d. h. die sich an der letzten grossen Christenverfolgung beteiligt haben (vgl. 17, 14). Hier ist das Schwert als ein wirkliches Schwert gedacht, das sie tötet, weil alle Vögel nach v. 17 f. sich an ihrem Fleisch ersättigen. — **20, 1.** Der vom Himmel herabsteigende Engel ist natürlich, im Unterschiede von 9, 1, ein Engel Gottes, der den Schlüssel des Abgrunds hat, weil er den Satan in ihm verschliessen soll, und eine grosse Kette auf seiner Hand, weil er ihn binden soll. Der Acc. nach επι zeigt, dass die Kette auf seine Hand gelegt ist, so dass sie an beiden Seiten herabhängt. — **v. 2.** εκρατησεν) wie Mc. 6, 17: er ergriff den Drachen, dessen Bezeichnung als die alte Schlange hier ganz wie ein indeklinables nom. propr. behandelt ist (vgl. 1, 5), und der erst im Relativsatz appellativisch als διαβολος (ohne Art.) und mit dem Namen ο σατανας bezeichnet wird. Vgl. 12, 9. Er band ihn für tausend Jahre (Acc. der Zeitdauer wie 9, 5). — **v. 3.** εβαλεν) er warf ihn in den Abyssus, seinen

σον, καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη· μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον.

4 *καὶ εἶδον θρόνους — καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς, καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς — καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν*

---

eigentlichen Aufenthaltsort (9, 1), wie in ein Gefängnis, und verschloss denselben, indem er zugleich, damit niemand ihn, ohne dass es gemerkt wird, öffnen könne, ein Siegel darauf setzte (vgl. Mt. 27, 66), damit er nicht wieder, wie er nach Kap. 13 durch die beiden Tiere gethan, die Heiden verführen könne. Die 1000 Jahre sind eine schematische Zahl für einen langen und doch begrenzten Zeitraum (*αχρι τελεσθ.*, wie 15, 8), nach dem er noch für eine kurze Zeit von seinen Fesseln gelöst werden soll. Hier blickt man aufs klarste in die apokalyptische Konzeption des Propheten hinein. War in seinem Gesichtskreis das römische Imperium, wie sich zu Neros Zeiten gezeigt, die spezifisch antichristliche Macht, und musste dieselbe daher in dem wiederhergestellten Imperium den Höhepunkt seines gottfeindlichen Frevels erreichen, so musste dies nach der Weissagung Christi (Mt. 23, 32—36) das Gericht, das mit seiner Wiederkunft hereinbrechen sollte, notwendig herbeiziehen. Waren aber bei dieser die spezifischen Werkzeuge des Satans (Kap. 13) vernichtet, so war der Satan wenigstens für eine Zeitlang machtlos gemacht, und nun konnte sich wirklich das altchristliche Hoffnungsbild einer Gottesherrschaft auf Erden verwirklichen, wie es die folgende Schilderung des tausendjährigen Reiches zeigt.

v. 4. *ειδον θρονους*) vgl. Dan. 7, 9. Das *εκαθισαν* steht impersonell, vgl. 12, 6. Wer sich auf die Throne setzte, bleibt unausgesprochen, da es zunächst nur darauf ankommt, dadurch, dass ihnen Gerichtsentscheidung (*κριμα*, wie Joh. 9, 39) verliehen ward, die Throne als Richterthrone zu charakterisieren. Denn es handelt sich hier darum, dass Christus, nachdem er über seine Feinde Gericht gehalten, kommt, um zu sehen, ob er seine Jünger, und welche er in dem von ihm selbst geforderten Zustande der rechten Jüngerschaft findet. Das *και τας ψυχας* hängt von *ειδον* ab, da *και εκαθ.—αυτοις* einen parenthetischen Zwischensatz bildet (vgl. 7, 9). Da weder der stehende Sprachgebrauch der Apok. noch der Parallelismus von *δια τον λογον τ. θεου* erlaubt, das *ιησου* nach *τ. μαρτυρ.* als gen. obj. zu nehmen, und da andrerseits auch kein *ην ειχον* dabei steht, wie 6, 9 (vgl. 12, 17. 19, 10), und das *δια τ. λογ.* erst nachfolgt, sollen sie lediglich als christliche Märtyrer charakterisiert werden, welche, weil sie das durch Jesum empfangene Zeugnis (im weitesten Umfange, vgl. 1, 5) bekannt und das Wort Gottes befolgt haben, enthauptet sind. Es ist nicht ausgeschlossen, wenn auch nicht ausgesprochen, dass diese Märtyrer, deren Martyrium ja beweist, dass sie treu geblieben sind, als die Richter gedacht

μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν, καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. 5 οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη. αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη. 6 μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν

---

sind, sofern an ihrem Verhalten bemessen wird, wer der Teilnahme am 1000jährigen Reiche gewürdigt wird (vgl. Mt. 12, 41 f. 19, 28). — *και οιτινες*) motivierend, wie 1, 7, deutet an, woher überhaupt nur sie als Teilnehmer am Reiche gesehen werden, weil sie nämlich dem Tier nicht gehuldigt haben (*προσκ.* c. acc., vgl. zu 13, 4), auch nicht in seinem Bilde (13, 14), und sein Malzeichen nicht angenommen haben auf ihre Stirn und ihre Hand (13, 16). Ob der Relativsatz einen zweiten von *ψυχας* abhängigen Gen. oder einen ihm parallelen Accus. umschreibt, ist nicht ersichtlich und wahrscheinlich absichtlich nicht angedeutet, da ja auch von diesen Treugebliebenen viele bereits gestorben sein können (wenn auch nicht als Märtyrer), viele aber noch die Parusie und die Aufrichtung des Reiches erleben werden. Daher auch das doppeldeutige *εζησαν*, das ja, wie 2, 8, bezeichnen kann, dass sie wieder lebendig wurden, aber auch, dass sie (infolge göttlicher Bewahrung vor der Verfolgung) lebten, um an der Herrschaft im 1000jährigen Reiche (vgl. 3, 21. 5, 10) teilzunehmen. Dass sie mit Christo herrschten, setzt keineswegs voraus, dass der wiederkommende Christus auf der Erde bleibt; er kann auch sein messianisches Regiment, durch das sich die volle Gottesherrschaft auf Erden verwirklicht, vom Throne Gottes aus führen. Jedenfalls ist diese Herrschaft eine geistige, und so kann auch die Mitherrschaft der Gläubigen nur die Absicht haben, die einzelnen und die Völker, die dem Tiere nicht gehuldigt, aber auch noch nicht Christum erkannt und angebetet haben, in die Teilnahme am Christusreich einzuführen. Die plerophorischen Ausdrücke 13, 3 f. 8. 12. 14. 16 können nach johanneischer Ausdrucksweise (vgl. Joh. 1, 10 f. mit 1, 12) am wenigsten beweisen, dass es solche nicht mehr giebt. Es ist nur die altprophetische Idee der Weltherrschaft Israels über die Völker (welche die Absicht hatte, sie zum Glauben an Jehova und in sein Reich einzuführen), welche der Apokalyptiker hier verwirklicht sieht in der aus allen Völkern gesammelten Gemeinde des wahren Israel. — **v. 5.** *οι λοιποι*) Bem. das nachdrucksvolle Asyndeton, vgl. 19, 20. Diese erste Auferstehung ist also eine Auferstehung zum irdischen Leben, wie sie den von Christo bei seinen Lebzeiten Auferweckten zu teil wurde. Die übrigen, also nicht nur die im letzten Gericht umgekommenen (19, 21), auch die vor Christo verstorbenen werden nicht auferweckt. Wie wenig diese Vorstellung spezifisch jüdischen Ursprungs ist, zeigt die einfache Thatsache, dass weder die Erzväter noch die Heiligen des alten Bundes an diesem Christusreich teilnehmen. — **v. 6.** *κ. αγιος*) zu *μακαριος* hinzu-

τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ· ἐπὶ τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ
ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλ' ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ
καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ χίλια ἔτη. — 7 καὶ ὅταν τελεσθῇ
τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ
8 καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γω-
νίαις τῆς γῆς, τὸν Γὼγ καὶ Μαγώγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν
πόλεμον, ὧν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης.
9 καὶ ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς, καὶ ἐκύκλευσαν τὴν
παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην. καὶ

---

gefügt, zeigt, wie die Seligkeit in diesem Christusreich vorzugsweise in der vollendeten Gottangehörigkeit besteht. Zu *ο εχων μερος* vgl. Joh. 13, 8; zu *εξουσ. εχ. επι* c. gen. 2, 26. 11, 6: über sie hat keine Gewalt der zweite Tod, der erst zur Verdammnis führt (2, 11), während die im ersten Tode Bleibenden nur nach dem Fleisch gerichtet sind und im Hades erst ihres Endschicksals warten (I Petr. 4, 5 f.). Bei ihrem Priestertum (1, 6. 5, 10), das hier auch auf Christum bezogen wird und unmittelbar mit der Mitherrschaft mit ihm verbunden, ist wohl zugleich eine Vorstellung, wie Röm. 15, 16, massgebend, wonach sie in der Bekehrung der Völker Christo ein ihm wohlgefälliges Opfer darbringen. — **v. 7** schildert der Seher, in die prophetische Rede übergehend, wie das tausendjährige Reich ein Ende nehmen wird, indem dem Satan noch einmal durch Befreiung aus seinem Gefängnis Gelegenheit gegeben wird zu seinem grössten Frevel, der das letzte Gericht über ihn herbeiziehen muss. — **v. 8** zeigt nämlich, wie er die Heiden, die an den vier Ecken der Erde (7, 1) sind, also dem Einfluss des natürlich im Zentrum derselben gedachten Gottesreichs am meisten entrückt, aufs neue zum Kampf wider dasselbe verführt, wie einst die Könige 16, 14 f. Dass dem Seher der Typus der letzten Kämpfe wider das wiederhergestellte Jerus. (Ezech. 38, 39) vorschwebt, zeigen die Namen Gog und Magog (bem. die freie Verwendung, da bei Ezech. Gog der König des Landes Magog Gen. 10, 2 ist) und der auf jenen bekannten Kampf hinweisende Art. Zu dem pleonastischen *αυτων* nach *ων* vgl. 3, 8. 13, 12, zu dem Ausdruck der Unzählbarkeit Gen. 22, 17. — **v. 9.** *ανεβησαν*) Die prophetische Rede geht in die Erzählung der ihm vor Augen stehenden Ereignisse über, wie 11, 11. Von den Ecken der Erde ziehen sie herauf, die ganze Breite der Erde überziehend (vgl. Hab. 1, 6), und umzingeln so das Lager der Heiligen, die sich zum Kampfe wider sie rüsten. Also auch dieser letzte Versuch, die Heiligkeit und Seligkeit des vollendeten Gottesreiches durch Verfolgung oder Verführung zu vernichten, ist unter dem Bilde jenes Kampfes mit Jerusalem gedacht, das auch hier das Lager der Heiligen schützend umgiebt (vgl. übrigens schon 14, 1), weil es ihre geliebte Stadt genannt wird. Die Vorstellung liegt um so näher, als ja die im Messiasreich vollendete Theokratie nur die volle Verwirklichung des Israel vorgesteckten Ideals ist. Aber auch hier

κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτούς.
10 καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου, ὅπου καὶ τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης, καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.
11 καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν καὶ τὸν καθήμενον ἐπ' αὐτόν, οὗ ἀπὸ τοῦ προσώπου ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, καὶ τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς.
12 καὶ εἶδον τοὺς νεκροὺς τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικροὺς ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου, καὶ βιβλία ἠνοίχθησαν· καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς· καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.
13 καὶ ἔδωκεν ἡ θάλασσα τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτῇ, καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἔδωκαν τοὺς νεκροὺς

---

kommt es zu einem eigentlichen Kampfe nicht, da Gott unmittelbar diesen ungeheuren Frevel bestraft, indem, wie schon Ezech. 39, 6, Feuer vom Himmel herabsteigt (vgl. Lc. 9, 54) und sie verzehrt, worauf nun **v. 10** ihr Verführer in die Hölle geworfen wird, wo sich schon sowohl das Tier als der falsche Prophet befinden (erg. εισιν), um dort Tag und Nacht gequält zu werden in alle Ewigkeit (vgl. 14, 11). Bem. die Rückkehr ins Fut. — **v. 11.** ειδον θρονον μεγαν) erinnert absichtlich an v. 4. Durch die Beschränkung des mit der Parusie erwarteten Gerichts auf das Gericht über das römische Imperium und die Sichtung der Gläubigen bleibt das letzte Endgericht Gott selbst vorbehalten, der, wie 4, 2, nicht genannt wird, sondern nur dadurch charakterisiert, dass vor seinem Angesichte Himmel und Erde vergehen, und eine Stätte, wo sie bleiben können, überhaupt nicht mehr gefunden wird. Bem. die absichtsvolle Steigerung von 16, 20, wonach vor dem Endgericht der Weltuntergang hereinbricht, der also auch die Stätte des irdischen Messiasreichs mit ihren Bewohnern verschlingt. — **v. 12.** τ. μεγ. κ. τ. μικρ.) bezeichnet noch einmal, dass es alle Toten sind (ohne Ausnahme), die nun, um gerichtet zu werden, vor dem Throne Gottes stehen. Daher werden nach Dan. 7, 10 die Bücher geöffnet. Bem., wie hier, wo die vielen Bücher, in denen die Thaten aller Menschen verzeichnet stehen, ausdrücklich dem Einen Buch des Lebens (13, 8. 17, 8) entgegengesetzt werden, absichtlich der Plur. steht. Die Toten werden gerichtet auf Anlass dessen, was in diesen Büchern steht, nach ihren Werken (Röm. 2, 6). — **v. 13** beschreibt näher, wie es dazu kommt, dass die Toten vor dem Throne stehen können, indem das Meer die in ihm umgekommenen herausgiebt, und die Erde die in den Gräbern befindlichen (vgl. Joh. 5, 28), die durch ihre Beerdigung dem Tod und dem Hades (6, 8) verfallen sind. Es soll dadurch nur die Vorstellung sämtlicher Toten veranschaulicht werden, ohne dass gemeint ist, die im Meere umgekommenen befänden sich nicht im Hades. Das ist also im Unterschiede von

τοὺς ἐν αὐτοῖς, καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.
14 *καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός· οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός.*
15 *καὶ εἴ τις οὐχ εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος, ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός.*

XXI, 1 *Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν — ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθον, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι —* 2 *καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν, Ἱερουσαλὴμ καινήν, εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡτοιμασμένην*

---

der ersten Auferstehung (v. 6) die *αναστασις κρισεως* Joh. 5, 29, die nicht in einer Wiedererweckung zum Leben oder Wiederbekleidung mit einer Leiblichkeit besteht, sondern lediglich darin, dass die Toten sämtlich vor das Gericht Gottes gestellt werden, wie das wiederholte *κ. εκριθησαν* noch einmal aufs deutlichste zeigt. — **v. 14** erscheinen nun der Tod und der Hades, die auch die Heiligen verschlungen haben, als der letzte Feind (I Kor. 15, 26), der nach Jes. 25, 8 vernichtet werden muss, indem sie in den Feuersee (v. 10) geworfen werden. Der Tod, den sie dort sterben, ist der zweite Tod (v. 6), wie die erläuternde Apposition zu *ουτος ο θαν.* noch ausdrücklich sagt, weil das Umkommen im Feuersee eine zweite (potenzierte) Art des Todes ist, dem nach **v. 15** alle verfallen, die nicht im Lebensbuch eingeschrieben sind (vgl. 13, 8). Was mit den dort Verzeichneten, also zum Leben bestimmten, geschieht, wird nicht gesagt, weil es dem letzten Gesicht zu schildern vorbehalten bleibt.

21, 1 beginnt das 7. Gesicht (21, 1—22, 9), welches das himmlische Jerusalem schildert und v. 1 f. eine Art Überschrift hat, wie das 3. und 5. in 8, 2. 15, 1. — *ουρ. καιν. κτλ.*) wie Jes. 65, 17. 66, 22, giebt den Inhalt des folgenden Gesichts an. Begründet wird dies in der Parenthese (vgl. I Joh. 2, 19) dadurch, dass nach 20, 11 ja der erste Himmel und die erste Erde verschwunden sind. Da das Meer nach Gen. 1, 10 den Gegensatz zu *η γη* im engeren Sinne bildet und doch ein Teil des alten Weltbestandes ist, muss von ihm noch ausdrücklich gesagt werden, dass es auch nicht mehr existiert. — **v. 2.** Die heilige Stadt ist, wie 11, 2, Jerusalem, aber, wie die Apposition sagt, ein neues Jerusalem, das, weil es vom Himmel herabkommt, himmlischen Wesens ist und so den Gegensatz von Himmel und Erde aufhebt. Dass es von Gott her herabkommt, zeigt, dass bei ihm, d. h. in seinem Rat, diese himmlische Vollendung der Gottesgemeinde ideellerweise längst existiert, ehe sie sich am Ende der Zeit realisiert. Dass

ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.
3 *καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων. καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαὸς αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός,*
4 *καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι, οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθον.*
5 *καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὶ καινὰ ποιῶ πάντα. καὶ λέγει· γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν.*
6 *καὶ εἶπέν μοι· γέγοναν. ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.*

---

nämlich dies himmlische Jerusalem nichts andres ist als die Gemeinde der Seligen, zeigt die auf 19, 7 f. zurückblickende Apposition, in der es als die Braut des Messias bezeichnet wird, die zur Hochzeit, d. h. zur vollen Vereinigung mit ihrem Manne (vgl. Mt. 1, 19) festlich geschmückt ist. — **v. 3—8** folgt eine einleitende Scene, wie sie 8, 3—5 das 3. und 15, 2—4 das 5. Gesicht eröffnet. — *φωνης μεγ.*) wie 16, 1. Gemeint ist, wie das *εκ τ. θρ.* zeigt, die Stimme Christi (vgl. 19, 5). — *η σκηνη τ. θεου*) Ist die vollendete Gemeinde auf der neuen Erde die Wohnung Gottes (vgl. 13, 6), in der er bei den Menschen Wohnung macht, so ist damit die neue Erde selbst zum Himmel geworden. Damit erfüllt sich, wie schon Ezech. 37, 27. Sachar. 8, 8 geweissagt, die alte Verheissung, welche der ATlichen Gottesgemeinde ihr höchstes Ideal vorsteckte (Lev. 26, 11). Die Gemeinde der Seligen, unter der Gott wohnt, ist nun erst wahrhaft sein Volk geworden, und er ihr Gott. Das *αυτος* wird nach dem Vorigen erläutert durch *ο θεος μετ αυτων*, d. h. der Gott, der beständig bei ihnen wohnt; und *αυτων θεος* ist Prädikat: er wird ihr Gott sein, d. h. ihnen alles zu teil werden lassen, was man von seinem Gott erwartet, wie in **v. 4** zunächst nach 7, 17 gezeigt wird. Der Tod wird nicht mehr sein, weil er nach 20, 14 auf ewig vernichtet, noch Jammer (18, 8), noch Klagegeschrei (Jes. 65, 19), noch Pein (*πονος* im Sinne von 16, 10 f.). Der Plur. *απηλθον* nach dem neutr. plur. ist absichtlich gesetzt, weil bei *τα πρωτα* an die grosse Mannigfaltigkeit alles Leides und aller Not, die mit der alten Erde gegeben war, gedacht sein soll. — **v. 5.** *ο καθημ. επι τω θρ.*) Gott selbst bestätigt, dass er alles neu macht (vgl. Jes. 43, 19). Das Tempus wechselt in dem *και λεγει* absichtlich, weil die Stimme des v. 3 f. Redenden einfällt und den Propheten diese Verheissung, welche die Endvollendung verkündigt, niederschreiben heisst, was, wie gewöhnlich, Christus selbst thut. — *οτι*) weil. Christus bezeugt die Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit dieser Worte göttlicher Verheissung (vgl. 19, 11). — **v. 6.** *ειπεν μοι*) nimmt nach der gleichsam parenthetischen Einschaltung v. 5 b die Worte Gottes selbst wieder auf. — *γεγοναν*) Bem. den Plur., wie v. 4, weil alles, was dazu gehört, um mit der Endvollendung die völlige Erneuerung von allem herbeizuführen (v. 5),

ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς
δωρεάν. 7 ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεός,
καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός. 8 τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ
ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ
εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν
τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ
δεύτερος.

9 καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς
ἑπτὰ φιάλας, τὰς γεμούσας τῶν ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων,
καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι τὴν νύμφην,

---

als geschehen bezeichnet werden soll. Das *το αλφα κ. το ω* (1, 8) wird hier erläutert durch *η αρχη κ. το τελος*. Gott selbst ist es (bem. das betonte *εγω*), der in der Endvollendung dem Dürstenden geben wird aus der Quelle des Lebenswassers (7, 17) alles, dessen er zur Befriedigung seiner höchsten Sehnsucht bedarf. Bem., wie das Bild Joh. 4, 13 f. anklingt. Das *δωρεαν* ist bereits Jes. 55, 1 vorgebildet. Das ewige Leben ist eine Gabe der freien Gnade Gottes (Röm. 6, 23). — **v. 7.** *ο νικων*) wie in den Verheissungen der Briefe. Das *κληρονομησει* erinnert an Mc. 10, 17. Das *εσομαι αυτω θεος* blickt auf v. 3 zurück, wird aber verbunden mit der Verheissung aus II Sam. 7, 14, weil das höchste, was Gott dem Menschen geben kann, seine väterliche Liebe ist. — **v. 8.** Die der Verheissung hinzugefügte Drohung zeigt, dass die Scene eine paränetische Einleitung zu dem folgenden Gesichte bildet. — *τοις δε δειλοις*) Die, welche aus feiger Furcht verleugnet haben, werden absichtlich den Ungläubigen und allen groben heidnischen Sündern ganz gleichgestellt. Voran stehen die durch die götzendienerischen Greuel irgend welcher Art (vgl. 17, 4 f.) verunreinigten, dann die Mörder, Hurer und Zauberer (vgl. 9, 21) und endlich die Götzendiener im engeren Sinne. Die spezielle Hervorhebung der Lüge, die nach Joh. 8, 44 die spezifisch satanische Sünde ist, erinnert an das Gegenbild in 14, 5. Zu *το μερος αυτων* vgl. 20, 6. In diesem Anteil am Feuersee besteht der zweite Tod (20, 14).

v. 9 beginnt das Gesicht in absichtsvoller Gleichförmigkeit mit 17, 1 damit, dass einer von den sieben Schalenengeln kommt, nur dass hier, wo das Gesicht von denselben schon weiter zurückliegt, die Schalen ausdrücklich bezeichnet werden als die, welche mit den sieben letzten Plagen gefüllt waren. Wörtlich wie dort heisst es: *ελαλ. μετ εμου λεγ. δευρο δειξω σοι*, nur dass, wie dort die grosse Hure gezeigt wird, um deren Gericht es sich handelt, so hier die Braut, deren Schau v. 2 in Aussicht stellte, und die nach 19, 7 näher bezeichnet wird als das Weib des Lammes, da ja in der Endvollendung die vollkommenste Vereinigung mit dem

τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου. 10 καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, 11 ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ, ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι. 12 ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα, καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα, καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα, ἅ ἐστιν τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν Ἰσραήλ. 13 ἀπὸ ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ βορρᾶ πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ δυσμῶν πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ νότου πυλῶνες τρεῖς. 14 καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχον θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα

Messias stattgefunden hat. — **v. 10.** *απηνεγκεν με*) Auch dies erinnert ganz an das Gegenbild 17, 3. Dass hier die neue Vision erst eigentlich beginnt, zeigt die erneute Erhebung in den ekstatischen Zustand (*εν πνευματι*, vgl. 4, 2), nur dass hier der Prophet, wie Ezech. 40, 2, auf einen grossen und hohen Berg entrückt wird, von dem aus ihm die heilige Stadt Jerusalem gezeigt werden kann, wie sie aus dem Himmel von Gott herabsteigt, gerade wie es die Überschrift v. 2 in Aussicht gestellt hatte. — **v. 11.** *εχουσαν*) beginnt nun die eigentliche Schilderung mit dem alles beherrschenden Grundzuge, dass sie die Herrlichkeit Gottes hat, der ja selbst in ihrer Mitte wohnt (v. 3). Es ist die Teilnahme der Seligen an der göttlichen *δοξα*, die dadurch veranschaulicht wird. Da diese *δοξα* aber überall als ein überirdischer Lichtglanz vorgestellt wird, so ersetzt dieselbe zugleich die *φωστηρες* des alten Himmels und der alten Erde (Gen. 1, 14) und ist selbst ihr Lichtträger (vgl. auch Ezech. 43, 2), der einem kostbarsten Stein, nämlich einem krystallhellen Jaspis verglichen wird, dem nach 4, 3 das Ansehen Gottes selbst ähnelte. Ergänze *ην*. — **v. 12.** *εχουσα*) nimmt das *εχουσαν* v. 11 auf, doch so, dass nach dem dazwischenstehenden selbständigen Satze die Konstr. von *εδειξεν* sich loslöst, und wie dort ein *ην* ergänzt werden muss (vgl. 1, 16): sie hat eine grosse und hohe Mauer, sie hat (bem. das nachdrucksvolle Asyndeton) zwölf Thore nach der Zahl der Stämme Jsr., die als schematische Zahl die ganze Schilderung beherrscht, weil ja die vollendete Gemeinde (das neue Jerusalem) das Gegenbild der ATlichen Gemeinde ist, die in dem alten Jerusalem ihren Mittelpunkt hatte. Vgl. 7, 4. 14, 1. Als Wächter auf den Thoren (vgl. II Chron. 8, 14) stehen 12 Engel, die also noch in der Vollendung dienstbare Geister sind im Sinne von Hebr. 1, 14. Nach Ezech. 48, 31 sind auf den Thoren die Namen der zwölf Stämme (7, 5—8) geschrieben und **v. 13,** wie Ezech. 48, 31 ff., je drei Thore, die von den 4 Weltgegenden her hineinführen. — **v. 14.** Die zwölf Grundsteine tragen je einen der Mauerabschnitte zwischen zwei Thoren. Dass auf ihnen die Namen der zwölf Apostel des Lammes stehen, versinnbildet lediglich die

τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου. 15 *καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν, ἵνα μετρήσῃ τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς.* 16 *καὶ ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται, καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον καὶ τὸ πλάτος. καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ καλάμῳ ἐπὶ σταδίους δώδεκα χιλιάδων. τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν.* 17 *καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεσσεράκοντα τεσσάρων πηχῶν, μέτρον ἀνθρώπου, ὅ ἐστιν ἀγγέλου.* 18 *καὶ ἡ ἐνδώμησις τοῦ τείχους αὐτῆς ἴασπις, καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον*

Thatsache, dass die zwölf von Christo selbst erwählten Apostel die Gemeinde gegründet haben, hat also weder mit der Frage nach der Anerkennung des Apostels Paulus, noch mit der, ob der Seher selbst ein Apostel und ob die Apostel noch am Leben sind oder nicht, irgend etwas zu thun. — **v. 15.** *καλαμον χρυσ.*) Appos., das Mass bestand aus einem goldnen Rohr. In Anlehnung an Ezech. 40, 5 ff. wird die Stadt mit ihren Thoren und ihrer Mauer dem Seher von dem Engel vorgemessen. Da nun nach **v. 16** die Stadt viereckig daliegt und zwar als Quadrat, in dem die Länge ebenso gross ist wie die Breite (vgl. Ezech. 48, 16), und dies der Messung vorausgeschickt wird, so kann das *επι σταδ.* nur darauf gehen, dass jede Seite 12 000 Stadien beträgt. Das ist aber, wie überall in der Apok., eine schematische Zahl. Nicht darauf kommt es an, dass jede Seite c. 300 geographische Meilen lang ist, sondern dass die Zwölfzahl, welche den Charakter der Stadt symbolisiert (vgl. zu v. 12), mit der Vollzahl (1000) multipliziert und in der Harmonie von Länge und Breite die höchste Vollendung angeschaut wird. Darum wird schliesslich auch die Höhe nach gleichem Mass bestimmt. So wenig das vorstellbar, so gewiss erinnert diese Kubusgestalt an die Form des Allerheiligsten, in dem Jehova wohnend gedacht war, wie in dieser Gottesstadt. Ebenso wird **v. 17** das Mass der Mauer (in der Höhe) auf 144, d. h. 12 mal 12 Ellen angegeben, ohne dass dabei irgendwie auf das Verhältnis dieser winzigen Höhe zu der Höhe der Stadt reflektiert ist. Dass hier aber nach Menschenmass das Resultat der Messung durch den Engel in Stadien und Ellen angegeben wird, wird daraus erklärt, dass das Menschenmass zugleich Engelsmass ist, d. h. dass Engel, wenn sie messen, um, wie hier, Menschen ein Mass kundzuthun, keinen andern Massstab haben als Menschenmass. — **v. 18.** *η ενδωμησις*) bezeichnet den Aufbau der Mauer im Gegensatz zu ihren Fundamentsteinen (v. 14), und zwar natürlich ihrem Baustoff nach, der aus Jaspis besteht (vgl. den krystallhellen Jaspis v. 11), während die Stadt selbst, soweit sie über die Mauer hervorragt, aus lautrem Golde besteht, das aber nicht gemeines Gold ist, sondern reinem Glase gleich. Natürlich dient auch die Schilderung dieser Pracht dazu, die Herrlichkeit

ὑάλῳ καθαρῷ. 19 *οἱ θεμέλιοι τοῦ τείχους τῆς πόλεως παντὶ
λίθῳ τιμίῳ κεκοσμημένοι· ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος ἴασπις, ὁ δεύ-
τερος σάπφειρος, ὁ τρίτος χαλκηδών, ὁ τέταρτος σμάραγδος,*
20 *ὁ πέμπτος σαρδόνυξ, ὁ ἕκτος σάρδιον, ὁ ἕβδομος χρυσόλιθος,
ὁ ὄγδοος βήρυλλος, ὁ ἔνατος τοπάζιον, ὁ δέκατος χρυσόπρασος,
ὁ ἑνδέκατος ὑάκινθος, ὁ δωδέκατος ἀμέθυστος.* 21 *καὶ οἱ δώ-
δεκα πυλῶνες δώδεκα μαργαρῖται· ἀνὰ εἷς ἕκαστος τῶν πυλώ-
νων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου. καὶ ἡ πλατεῖα τῆς πόλεως χρυσίον
καθαρὸν ὡς ὕαλος διαυγής.* 22 *καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ·
ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ ναὸς αὐτῆς ἐστίν, καὶ
τὸ ἀρνίον.* 23 *καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς
σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ· ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν
αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον.* 24 *καὶ περιπατήσουσιν*

---

der seligen Vollendung zu veranschaulichen. Erg. *ην*. — **v. 19 f.** Die Fundamentsteine der Stadt sind geschmückt (erg. *ησαν*) mit jeder Art kostbarer Edelsteine (vgl. 18, 16), und zwar so, dass jeder Fundamentstein aus einem dieser Edelsteine besteht. Zur Aufzählung dieser Edelsteine vgl. Exod. 28, 17 ff. 39, 10 ff. Ezech. 28, 13. Ebenso bestehen die zwölf Thore nach **v. 21,** die trotz v. 15 nicht gemessen, sondern nur beschrieben werden, aus zwölf Perlen, je eines der Thore (*ανα εις* nach Analogie von *εις καθ εις* Joh. 8, 9) aus einer einzigen Perle, und die Hauptstrasse, die durch die Stadt hindurchführt, aus reinem Golde, wie durchsichtiges Glas (vgl. v. 18). — **v. 22.** Einen Tempel sieht der Seher nicht in der Stadt. Nach Joh. 4, 21 wird in der Vollendungszeit nicht mehr an einer bestimmten Stätte angebetet. Ähnlich schon Jerem. 3, 16 f. Hier aber wird dies speziell dadurch motiviert, dass der allmächtige Gott, der ja nach v. 3 inmitten der Vollendeten Wohnung gemacht hat, selbst ihr Tempel ist, so dass man überall in seiner Gegenwart anbetet. Das *και το αρνιον* kann aber gar nicht fehlen, weil für die Gemeinde, auch in ihrer Vollendung, die Gnadengegenwart Gottes immer durch seinen Messias vermittelt ist. — **v. 23.** Vgl. Jes. 60, 19 f. Wie v. 11 bedarf die Stadt nicht mehr der Himmelslichter, weil die Herrlichkeit Gottes selbst sie erleuchtet (18, 1) und ihre Leuchte (Joh. 5, 35) das Lamm ist, sofern der Messias auch hier der Gottesstadt den Glanz der göttlichen Herrlichkeit vermittelt. — **v. 24.** Da Joh. in der neuen Welt nicht noch Heiden annehmen kann, die ausserhalb der Gottesstadt wohnen, d. h. nicht zu der vollendeten Gemeinde gehören, so kann er, wie auch das plötzlich eintretende Futur. zeigt, nur in prophetischer Rede sagen wollen, dass sich dann erst die alte Gottesverheissung erfüllen wird, wonach die Heiden, die ja einst in tiefster Finsternis sassen, durch das Licht dieser Gottesstadt hin wandeln werden, wenn auch natürlich nicht in der Form, in der sie Jes. 60, 3 dem irdischen

τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσιν τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς αὐτήν, 25 *καὶ οἱ πυλῶνες αὐτῆς οὐ μὴ κλεισθῶσιν ἡμέρας — νὺξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ —,* 26 *καὶ οἴσουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν εἰς αὐτήν.* 27 *καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος, εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου.* XXII, 1 *καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ*

Jerus. gegeben war. Das gilt insbesondere auch von der andern, wonach die Könige der Erde ihre Herrlichkeit in sie hineinbringen werden (Psal. 72, 10. Jes. 60, 13); denn so gewiss das in der himmlischen Gottesstadt völlig unvorstellbar, so gewiss ist es nur der Ausdruck dafür, dass alle Herrlichkeit der alten Welt in der neuen sich (natürlich in unendlich potenzierter Gestalt, wie ja die ganze Symbolik v. 18—21 zeigte) wiederfinden wird. — **v. 25** zeigt deutlich, wie die letzte Verheissung den Apokalyptiker auf Jes. 60, 11 geführt hat, die nur dahin geändert wird, dass die Thore der Stadt, um diesem beständigen Zuzug Raum zu machen, nie mehr bei Tage geschlossen werden, da ja, wie ein parenthetischer Zwischensatz (vgl. v. 1) sagt, eine Nacht, in der sie geschlossen werden könnten, nach v. 23 im Lichte der göttlichen Gnadengegenwart überhaupt nicht mehr sein wird. Das *οισουσιν* **v. 26** nimmt nur das lebhaft vergegenwärtigende Praes. (*φερουσιν*) aus v. 25 auf, um noch einmal zu betonen, wie dort jene Jesajaweissagung erfüllt wird. — **v. 27.** Da die Schliessung der Thore sonst auch dazu dient, Unbefugten den Eintritt zu wehren, führt dieselbe den Seher schliesslich auf Weissagungen, wie Jes. 35, 8. 52, 1. Ezech. 44, 9, wonach dieselbe überflüssig, sofern ja ohnehin kein Unreiner mehr in jene himmlische Gottesstadt Zutritt erlangen kann. Da mit dem *παν κοινον* der Sache nach Menschen gemeint sind (vgl. Joh. 6, 37. 17, 2), die Unreines (Profanes) an sich haben, so verbindet der Verf. damit ohne weiteres das maskulinische *ποιων βδελ.* (17, 4 f.). Bem., wie auch hier neben heidnischem Götzengreuel vor allem die satanische Lüge genannt wird, wie v. 8. Das *ει μη* geht, wie 9, 4, auf den in *ου μη εισελθ.* liegenden positiven Begriff des *εισελθειν*. Zu den *γεγρ.* vgl. 13, 8. — **22, 1.** *εδειξεν μοι*) nimmt 21, 10 wieder auf, nachdem v. 24 ff. die Beschreibung des gezeigten Bildes in die prophetische Rede übergegangen war. Nach dem Vorgange von Weissagungen wie Ezech. 47, 1 ff. Sach. 14, 8 sieht der Prophet in dem himmlischen Jerusalem zugleich das Paradies wiederhergestellt mit dem Strom Gen. 2, 10, der nun auf den Strom des Lebenswassers (7, 17. 21, 6) gedeutet wird, der hell wie Krystall vom Throne Gottes und des Lammes ausgeht, weil die zweite Gabe, welche die Heilsvollendung neben der beständigen Gottesgemeinschaft und der damit gegebenen Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes, wie sie 21, 11. 22 f. geschildert wurde, bringt,

καὶ τοῦ ἀρνίου. 2 ἐμμέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν ξύλον ζωῆς ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον ἀποδιδοῦν τὸν καρπὸν αὐτοῦ, καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν. 3 καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι. καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ 4 καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. 5 καὶ νὺξ οὐκ ἔσται ἔτι, καὶ οὐκ ἔχουσιν χρείαν φωτὸς

---

das ewige Leben ist, das von Gott den Seligen bereitet und durch das Lamm vermittelt ist. — **v. 2.** *εμμεσω*) nicht wiederholt, wie 5, 6, kann nicht heissen: zwischen der Strasse und dem Strome, sondern nur: inmitten der Strasse (21, 21). Dann hängt aber *του ποταμου* von dem folgenden *εντευθεν και εκειθεν* (vgl. Joh. 19, 18) ab und bezeichnet, dass, wie in der Mitte der Strasse, so auch zu beiden Seiten des Flusses (vgl. Ezech. 47, 7. 12) Holz des Lebens (kollektiv, wie 2, 7) wuchs, das Nachbild des Lebensbaums im Paradiese (Gen. 2, 9), doch hier vervielfältigt zu zahlreichem Gehölz, das neben dem Wasser des Lebens (v. 1) zum ewigen Leben nährt (vgl. Joh. 6, 35 neben Joh. 4, 14). Zu *ποιειν καρπ.* vgl. Mt. 3, 8, zu *αποδ. καρπ.* Mt. 21, 41. Die 12 Früchte werden sofort dahin erläutert, dass allmonatlich das Gehölz seine Frucht giebt, und so die Früchte niemals fehlen. Vgl. Ezech. 47, 12, woher zuletzt noch der Zug entlehnt wird, dass schon die Blätter des Baumes zur Genesung (*θεραπ.* im Sinne von Lc. 9, 11) der Heiden gereichen, d. h. dass auch die Heiden hier von der Todeskrankheit genesen, der sie hoffnungslos verfallen waren, während ja Israel von jeher die Verheissung des Lebens besass. — *παν καταθεμα*) neutrisch, wie *παν κοιν.* 21, 27, bezeichnet alles, worauf der Fluch Gottes ruht. All dergleichen giebt es nach Sach. 14, 11 nicht mehr, weil ja alle Gottverfluchten ihr Ende im Feuersee gefunden haben (20, 15), und so nichts mehr die vollendete Gottesherrschaft beeinträchtigt. Dies wird noch einmal dadurch dargestellt, dass in der himmlischen Gottesstadt, d. h. in der seligen Endvollendung nur noch der Thron Gottes und seines *συνθρονος*, des Messias, sein wird, und seine Knechte (im weiteren Sinne, wie 7, 3) ihm dienen, wie schon 7, 15 in Aussicht genommen. — **v. 4** charakterisiert noch einmal die Seligkeit derselben dadurch, dass sie nun in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft sein Angesicht schauen (Mt. 5, 8. I Kor. 13, 12. I Joh. 3, 2) und der höchsten Ehre gewürdigt sind, dass sein Name auf ihren Stirnen geschrieben steht (14, 1), der sie als die wahren Gottesknechte bezeichnet. Das *αυτου* geht natürlich auf Gott, schliesst aber immer den zu gottgleicher Herrschaft und Herrlichkeit erhöhten Messias ein. — **v. 5.** *νυξ ουκ εσται ετι*) Die Verheissung aus 21, 25 wird nochmals aufgenommen, um damit zu 21, 23 zurückzukehren und so zu dem Grundgedanken der ganzen Schilderung, der schon 21, 11 hervortrat. Das *επ*

λύχνον καὶ φωτὸς ἡλίου, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίσει ἐπ' αὐτούς, καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

6 καὶ εἶπέν μοι· οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί, καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ, ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει. 7 καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ. μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου. 8 κἀγὼ Ἰωάνης ὁ ἀκούων καὶ βλέπων ταῦτα· καὶ ὅτε ἤκουσα καὶ ἔβλεπον,

---

αυτους drückt aus, dass sich sein Licht über sie ausbreitet. Das *βασιλ.* steht nun in anderm Sinne, wie 20, 6, davon, dass sie über alle Güter der neuen Welt königlich herrschen und sie in alle Ewigkeit (vgl. das Gegenbild zu 20, 10) geniessen.

22, 6—9 bildet den Abschluss des Gesichtes, wie das fünfte in 19, 1—10 einen hatte. Wie dort nach allen vorbereitenden Gerichten mit dem Untergange Roms der Anfang des Endes kam, so hier nach dem Untergang des römischen Imperiums und seinen Folgen im 6. Gesicht das eng damit verknüpfte Ende selbst im siebenten. Daher erscheint der Engel 21, 9 noch einmal, um, ähnlich wie 19,9, zu versichern, dass die Verheissungsworte, in die das Gesicht 21, 24 ff. 22, 3 ff. ausgegangen war, zuverlässig seien und zwar in der volleren Form von 21, 5. Diese Worte waren dem Propheten eingegeben infolge dessen, was der Engel ihm 21, 10. 22, 1 gezeigt hat. Darum wird Gott, der sie ihn reden geheissen, hier bezeichnet als der Gott der Prophetengeister (vgl. 1, 4. 4, 5), in denen die Mannigfaltigkeit des den verschiedenen Propheten mitgeteilten Geistes der Prophetie (19, 10) angeschaut wird; dabei aber hervorgehoben, dass er seinen Engel (21, 9) gesandt hat, ihm zu zeigen, was diese Worte ihm eingegeben hat. Dem Plur. *προφητων* entspricht das *δειξαι τ. δουλοις αυτ. α δει γενεσθαι εν ταχει* aus 1, 1; denn alle Prophetie weist doch zuletzt auf das nahe bevorstehende Ende hin, wie es in diesem Gesichte enthüllt ist, und sucht durch ihre Mahnung auf dasselbe vorzubereiten. — **v. 7.** *ερχομαι ταχυ*) wie 3, 11, knüpft hier bestätigend an das *εν ταχει* v. 6 an. Aber trotz der Rede in der ersten Person ist es der Engel, der im Namen Christi diese Bestätigung bringt, wie er auch im folgenden die Worte des Verfassers aus 1, 3 aufnimmt, um selig zu preisen die, welche die Worte der Prophetie dieses Buches, d. h. die mit seinen Weissagungen verbundenen Ermahnungen halten. Es erhellt daraus, dass mit dieser 7. Vision der Abschluss des ganzen Buches gekommen ist. Daher weist das *καγω* (scil. *ειμι*) **v. 8** absichtsvoll auf den Eingang der ersten Vision 1, 9 zurück, indem sich Johannes nun als den Ohren- und Augenzeugen des in den Worten der Prophetie dieses Buchs Enthaltenen durch das zeitlose part. praes. charakterisiert. Vgl. Dan. 12, 5. Wie der Aor. *ηκουσα* auf das v. 6 f. Gehörte geht, so das Imperf. *εβλεπον*

ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεικνύοντός μοι ταῦτα. 9 *καὶ λέγει μοι· ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου· τῷ θεῷ προσκύνησον.*

---

10 *Καὶ λέγει μοι· μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφη-*
τείας τοῦ βιβλίου τούτου· ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν. 11 *ὁ ἀδι-*
κῶν ἀδικησάτω ἔτι, καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπανθήτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος
δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι, καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι. 12 *ἰδοὺ*
ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ
ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ. 13 *ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὤ, ὁ πρῶ-*
τος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. 14 *μακάριοι οἱ πλύ-*

---

auf die noch fortdauernde Vision, in der der Engel vor ihm steht. Der Anlass zu dem *επεσα* ist ganz ähnlich wie 19, 10 gedacht. Die feierliche Bezeugung erinnerte an den grossen *μαρτυς*, und v. 7 war ja direkt aus dessen Person heraus geredet. Auch aus dem *δεικν. μοι ταυτα* im Rückblick auf 21, 10. 22, 1 erhellt recht deutlich, wie diese Scene noch als zum Epilog der 7. Vision gehörig gedacht ist. Das Gesicht schliesst genau wie das fünfte ab (19, 10), nur dass hier zuerst die Propheten als die Brüder des Sehers bezeichnet werden und dann erst alle, die die Worte dieses Buches befolgen (v. 7).

---

v. 10 beginnt der Epilog des ganzen Buches, auf dessen Inhalt die folgenden Worte hinweisen. Es entspricht ganz dem Eingang (1, 10), dass noch nicht gesagt wird, wer zu ihm redet, sondern dies erst aus dem Folgenden klar wird. Nur Christus, der ihn schreiben geheissen (1, 11. 19), kann ihm sagen, was er mit dem Geschriebenen machen soll. Das *μη σφραγισης* steht in absichtsvollem Gegensatz zu 10, 4. Dan. 8, 26. 12, 4. 9, der durch *ο καιρος κτλ.* (1, 3) begründet wird. — **v. 11** ist Nachbildung von Ezech. 3, 27. Mit furchtbarer Ironie wird der Unrechtthuende aufgefordert mit seinem Thun fortzufahren, und der Unsaubere (vgl. die *ρυπαρια* im moralischen Sinne Jak. 1, 21) sich weiter zu beschmutzen, aber mit dem nachdrücklich am Schlusse stehenden *ετι*: so lange es noch Zeit ist. Im Parallelismus steht dem *αδικων* der *δικαιος*, dem *ρυπαρος* der *αγιος* gegenüber. Auch sie sollen Gerechtigkeit üben und sich weiter heiligen für jetzt. — **v. 12** erläutert das *ετι* durch *εγω ερχ. ταχ.* (v. 7) und zeigt, dass Christus der Redende ist. Zu *ο μισθ. μου μετ εμου* vgl. Jes. 40, 10, zu *αποδ. εκ. κτλ.* Psal. 62, 13. — **v. 13.** *ο πρωτος κ. ο εσχατ.*) nur von Christo (1, 17. 2, 8), beweist, dass derselbe den Gottesnamen 1, 8. 21, 6 unmittelbar sich selbst beilegt. — **v. 14.** *οι πλυνοντες κτλ.*) wie 7, 14; doch

νοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ
ξύλον τῆς ζωῆς καὶ τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν.
15 ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς
καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος. 16 ἐγὼ
Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐν
ταῖς ἐκκλησίαις. ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ, ὁ ἀστὴρ
ὁ λαμπρὸς ὁ προϊνός. 17 καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν·
ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου. καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω,
ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.

---

ist hier von einem Waschen im Blute Christi nicht die Rede. Da die Kleider Symbol des sittlichen habitus sind, in dem einer erscheint (3, 4), kann das Waschen derselben ebensogut auf die *μετανοια* gehen, und die Erinnerung an die Briefe, in denen dies die stehende Forderung war, legt diese Beziehung im Epilog am nächsten. Das *ινα* ist, wie so oft bei Joh. (vgl. I Joh. 1, 9), blosse Exposition des *μακαριοι*, weshalb es mit ind. fut. verbunden wird. Erst im zweiten Gliede, wo das wieder zu ergänzende *ινα* durch die Vorstellung der Absicht, welche der ihnen verliehene Anspruch an das Holz des Lebens (*εξουσια*, wie Joh. 1, 12, mit *επι* c. acc., wie 6, 8) hat, beherrscht wird, tritt der conj. aor. ein (vgl. 3, 9). Nur wer jenen Anspruch hat, darf mittels der Thore in die Stadt eingehen (vgl. 21, 25. 27). — **v. 15.** *εξω*) draussen und damit ausgeschlossen von ihr sind die Hunde, d. h. die, wie unreine Tiere, der heiligen Stadt nicht nahen dürfen. Gedacht ist wohl, wie Phil. 3, 2, vorzugsweise an die Heiden, da wieder spezifisch heidnische Sünder, wie Zauberer, Hurer, Mörder und Götzendiener aufgezählt werden (21, 8). Bem. aber, wie auch hier das Lieben und Üben der Lüge (Joh. 8, 44) den Gipfelpunkt bildet. — **v. 16.** *τον αγγ. μ.*) kann unmöglich der v. 6 oder 1, 1 genannte Engel sein, sondern nur Johannes selbst nach II Chron. 36, 15 f. Mal. 2, 7. III Esr. 1, 48 f. Denn zu ihm spricht Christus seit v. 10, und nur er kann das von Christo ihm Gesagte den Lesern, an welche sich Jesus jetzt wendet, bezeugen und zwar in den Gemeindeversammlungen, wo die Worte dieses Buches nach 1, 3 verlesen werden sollen. Das *η ριζα* (5, 5) wird hier erläutert durch *το γενος*: der von David stammende Messias, der als der glänzende Morgenstern (bei seiner Wiederkunft) den Tag der seligen Endvollendung herraufführt. Anders ist das Bild 2, 28 angewandt. — **v. 17.** *το πνευμα κ. η νυμφη*) Auf diese Worte Christi antwortet der Geist (in den Propheten) und die Braut (d. h. die auf ihren Bräutigam wartende Gemeinde) mit der Bitte um sein Kommen. Es wird aber jedes einzelne Glied der Gemeinde (bem. wie auch hier die Gemeinde bald als ganze, bald in ihren einzelnen Gliedern vorgestellt wird) aufgefordert, sich dieser Bitte anzuschliessen. Zu *ο διψων ερχεσθω* vgl. Joh. 7, 37, zu *λαβετω κτλ.* 21, 6.

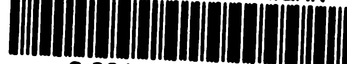
18 *μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά, ἐπιθήσει ὁ θεὸς ἐπ' αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.* 19 *καὶ ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας, τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.* 20 *λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· ναί, ἔρχομαι ταχύ. ἀμήν, ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ.* 21 *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων.*

---

v. 18f. *μαρτυρω εγω*) Im zweiten Teil des Epilog nimmt der Prophet selbst das Wort, um die bei der Vorlesung des Buches in den Gemeinden (v. 16) Zuhörenden anzureden. — *εαν τις κτλ.*) Nachbildung von Deut. 4, 2. Bem. den die Äquivalenz der Vergeltung hervorhebenden Ausdruck: Gott wird die Plagen, welche im 3. und 5. Gesicht beschrieben sind und an sich die Gläubigen nicht treffen, über ihn kommen lassen und so ihm zufügen, wie er Fremdartiges dem Buch hinzugefügt hat. Ebenso wird er nach **v. 19** von dem, der etwas von den Worten dieses Buches hinweggenommen hat, hinwegnehmen den ihm bereits zugewiesenen Teil (*μερος*, wie 20, 6. 21, 8) an dem Holz des Lebens und der heiligen Stadt (vgl. zu v. 14). Das *τ. γεγρ.* bildet eine Apposition zu beiden mit verschiedenen Präpositionen (bem. den echt joh. Wechsel von *απο* und *εκ*) verbundenen Worten: von dem was (von Verheissungen) geschrieben steht in diesem Buche. Gerade bei einem in der Gemeinde vorgelesenen Weissagungsbuche konnten sich leicht schwärmerische Phantasien seines Inhalts bemächtigen und durch Zusätze wie Weglassungen das in ihm gezeichnete Hoffnungsbild verzerren. Aber die *λογοι τ. προφ.* sind, wie schon 1, 3 (vgl. 22, 7) zeigt, vor allem die seine Verheissungen begleitenden Ermahnungen. Wie bedenklich es war, wenn hier judaistische oder libertinistische Irrlehrer etwas hinzufügten (vgl. 2, 24) oder abthaten von den ernsten sittlichen Ermahnungen des Buches, zeigen die Briefe. — **v. 20.** *ταυτα*) geht auf die v. 19 erwähnten, in dem Buche geschriebenen Verheissungen, die Christus noch einmal mit seinem *ναι* (1, 7. 14, 13) und der Verheissung seines baldigen Kommens (v. 12) versiegelt, worauf der Prophet mit seinem Amen und der Bitte um sein Kommen (v. 17) antwortet. — **v. 21.** Der briefliche Schlusssegen korrespondiert dem brieflichen Eingang (1, 4ff.). Er wünscht allen Lesern das Geleit der Gnade des Herrn Jesu. Vgl. die paulinischen Briefschlüsse.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Die Apostelgeschichte	19
Der Jakobusbrief	263
Der erste Petrusbrief	294
Der zweite Petrusbrief	332
Der erste Johannesbrief	356
Der zweite Johannesbrief	397
Der dritte Johannesbrief	402
Der Judasbrief	407
Die Apokalypse	417


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06268 5113

